



DIMITRIE CANTEMIR

# DIMITRIE CANTEMIR

O P E R E

SCRIITORI ROMANI  

---

EDITURA PENTRU LITERATURĂ  
*București, 1969*

# DIMITRIE CANTEMIR

D I V A N U L

*Ediție îngrijită și  
studiu introductiv de  
VIRGIL CANDEA*

SCRITORII ROMANI  
EDITURA PENTRU LITERATURA  
*București, 1969*





Dimitrie Cantemir, portret din perioada constantinopolitană, atribuit lui J.B. Van Mour (Muzei de artă și ceramică din Rouen).



## STUDIU INTRODUCŢIV

### ÎNCEPUTURILE LITERARE ALE LUI DIMITRIE CANTEMIR

Învăţatul apusean care ar fi venit la Constantinopol în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea cu preocuparea de a cunoaşte mişcarea de idei politice şi culturale din capitala Sublimei Porţi ar fi avut şansa să întâlnească în anturajul înalţilor demnitari otomani, al diplomaţilor străini sau al învăţaţilor locului un tânăr moldovean a cărui formaţie cărturărească, ale cărui idei şi preocupări puteau da un bun exemplu despre procesul prin care trecea atunci gândirea sud-est-europeană.

Unul dintre aceşti călători a fost, se pare, Jean-Baptiste Van Mour, pictorul francez stabilit la Constantinopol, care a cunoscut, cel puţin pînă la gradul de intimitate îngăduit de lungile ceasuri în care i-a zăgăvit chipul, pe Dimitrie Cantemir, fostul domnitor al Moldovei.<sup>1</sup> „Pinza lui poartă pe ea suficiente detalii pentru a străbate

---

<sup>1</sup> N. Iorga, *Congresul de istoria artelor la Paris*, în *Revista istorică*, VII, 10—12, oct.-dec. 1921, p. 233—234; acelaşi, *Un portrait français peint à Constantinople*, în *Gazette des Beaux-Arts*, 66 (1924), p. 234—236; reprodus de N. Iorga în *Portretele domnilor români*, Sibiu, 1931, pl. 147. Portretul se păstrează în două versiuni, una la muzeul din Rouen, alta la cel din Valenciennes. Despre J.-B. Van Mour, „peintre ordinaire du Roy en Levant” v. Thieme-Bäcker, *Allgemeine Lexikon der Bildenden Künstler*, XXV, Bd. Leipzig, 1931, p. 202.

Despre identificarea şi atribuirea tabloului sus-menţionat, d-ra Popovitch, conservator al Muzeului de artă şi ceramică din Rouen, ne scria la 31 august 1965 următoarele: „Portretul identificat de domnul Iorga ca fiind acela al lui Dimitrie Cantemir pune numeroase probleme. Mai întâi aceea a originii. Se pare că nr. 180 din catalogul din 1809 — «Portret al domnului de Martainville în costum de staroste sau demnitar polonez» — corespunde cu nr. 281 din Garneray (catalogul din 1830) — «Portret al unui înalt demnitar al Moldovei sau Valahiei» — de un necunoscut. Între 1809 şi 1830, el a dispărut din cataloage. Inventarul din 1830

pină la trăsăturile lăuntrice ale tinărului cărturar. Ea „îl arată cu ochi vii, cu fața fină, isprăvită cu o bărbie de voință. Are haina de brocart a situației sale și sabia feciorului domnesc. Cravata înfioată la gît spune de legături prețioase cu saloanele ambasadei și coloniei franceze, care a impus cultura Parisului în casele vechiului italianism bizantin. Dar pe buclele crețe ale perucii sistem Ludovic al XIV-lea, turbanul alb și albastru arată contactul cu cealaltă cultură a Stambulului turec.”<sup>1</sup>

Aceeași întâlnire de trăsături răsăritene și apusene apare în mărturia solului polon la Iași, Rafael Leszczyński, care-l cunoaște pe Cantemir în 1699: „un bărbat erudit în limba latină și cu educație aleasă — ca și cum ar fi fost educat în Polonia!” adaugă mîndrul șleahic.<sup>2</sup> În conversația cu solul, Dimitrie se arată curtenitor, „arătînd că este fericit să vadă persoana lui, căci de mult auzise de marele său nume”. Poartă „diverse discuții cu prietenii solului asupra datoriilor prieteniei”. Oferă daruri orientale — „stofă de atlas pentru o vestă, o pînză pentru o haină și o năframă turcească” — dar salută „după moda polonă, înclinîndu-se”. Comentează calitatea orchestrei solului pentru că „se pricepe puțin la muzică”. Este nedespărțit de lingă fratele său Antioh, domnul Moldovei, la masă, dar și la tratativele duse în cursul audienței private.

La data cînd îl cunoaște Leszczyński, Dimitrie avea nu numai autoritatea educației și erudiției sale, ci — de scurt timp — și pe aceea pe care i-o conferea publicarea unei opere mari, cu un titlu impunător, în ediție bilingvă: *Divanul sau Gîlceava Înțeleptului cu*

---

nu-i dă proveniența. Poate că este vorba de o rechiziție din timpul Revoluției. Pe de altă parte, pe dosul pînzei se citește inscripția veche: «Făcut în 1651». Ceea ce ar îndepărta și atribuirea lui Van Mour (1671—1737), și identificarea cu prințul Dimitrie Cantemir. Este sigur că Jean-Baptiste Van Mour, născut la Valenciennes în 1671, a fost la Constantinopol, unde a murit în 1737, dar marchizul de Nointel adusese la ambasada sa din Constantinopol un pictor francez Carret, născut la Troyes în 1649, ceea ce ar exclude și data de 1651. Singura șansă reală de datare este costumul modelului. Poate fi el datat cu precizie din sec. al XVII-lea, sau, dimpotrivă, de la începutul sec. al XVIII-lea? Nu pot aprecia, dat fiind exotismul costumului.”

Mulțumind d-rei Popovitch pentru aceste interesante observații comunicate cu atîta bunăvoință, credem că, pînă la reluarea problemei de către un istoric de artă, nu avem suficiente motive pentru a înlătura identificarea lui Iorga.

<sup>1</sup> N. Iorga, în prefața la *D. Cantemir, Viața lui Constantin-vodă Cantemir*, București, 1925, p. IX.

<sup>2</sup> V. relațiunea la P. P. Panaitescu, *Călători poloni în Țările Române*, București, 1930, p. 115 și urm.

*Lumea sau Giudețul Sufletului cu Trupul*. Ea apăruse cu cîteva luni înainte în tipografia din Iași.

Ultimii doi ani aduseseră un spor în personalitatea, experiența și reputația tinărului cărturar. Capucehaie a Moldovei la Constantinopol, în 1697 participase la expediția dezastruoasă din Ungaria, asistînd la înfringerea otomanilor de către Eugeniu de Savoia, la Zenta. În 1698 își publicase prima operă.

Căsătoria cu Casandra Cantacuzino, încheiată în primăvara anului următor, îi dă o nouă vocație domnească și dreptul de a-și întemeia pe ideea succesiunii pretențiile sale la tronul Țării Românești. Diplomat, cărturar, om politic, pretendent domnesc, om de lume — în persoana lui Cantemir erau întrunite însușiri variate care, negreșit, au fost reflectate în opera lui.

Despre prima perioadă a vieții lui Cantemir la Constantinopol nu există destule documente pentru a-i putea surprinde trecerea de la adolescență la maturitate, transformarea cumintelui beizade zălogit la Stambul în cărturarul deschis valorilor culturale din lumile atît de diferite ale Europei bizantino-turcești, ale celei occidentale sau ale Orientului persano-arab. Mărturiile cronicarilor Nicolae Costin sau Ion Neculce privesc a doua perioadă a vieții sale la Poartă, după 1699, cînd, prins în vîltoarea luptelor pentru domnie, Dumitrașcuvodă trecuse pragul uceniciei în feluritele sale activități culturale sau politice; perioada în care toate faptele lui, alcătuirea *Istoriei ieroglifice*, ca și frecventarea asiduă a ambasadelor sau cercurilor politice otomane sînt subsumate eforturilor ce-l vor duce, în 1710, la tronul Moldovei.

Pentru anii de ucenicie și momentul „înfloririi” sale, cel mai bun document ni l-a lăsat însuși Cantemir: *Divanul*, „întîia a ostentîinții mele răzsădire și odrăslire”. Din această operă aflăm care era atunci primul inventar al cunoștințelor sale: limbi străine, lecturi persane, grecești, moldovenești și latine, religioase și laice. Aici ne dezvăluie modul său de a vedea lumea, omul, raportul dintre macro- și microcosm, oroarea sa pentru arivismul social al feudalilor hrăpăreți, atitudinea sa rezervată față de asceză și favorabilă vieții laice. Din paginile *Divanului* desprindem preocupările literare ale tinărului învățat, care păstra pe masă *Gulistanul* lui al-Saadi alături de bătrînele manuscrise de-acasă, care împletea înțelepciunea lui Miron Costin cu cumînțenia lui Seneca, rigoarea lui Augustin cu morala reformată al lui Wissowatius. În prima sa operă Cantemir vorbește graiul moldovenesc, pe care nu-l putea uita în singurătatea sa de la

Bughdan-Sarai, și scrie în româna cărturarilor pe care se căznea s-o închidă, atunci, în tiparele unei exprimări sofisticate, după modelul latinei, *Divanul* este micul tezaur în care Cantemir adună învățături noi și vechi, pilde din scripturi și de la păgini, „spre slava și folosința moldovenescului niam”, darul lui făcut celor rămași acasă, „mănun-chiașul de flori nevestedzitoare” oferit poporului român, ca să strige: „Flori s-au deschis în pământul nostru!”

Aplecarea asupra primei scrieri a lui Cantemir este singura cale de a-l cunoaște la începuturile unei îndelungate și rodnice activități pe cărturarul cel mai reprezentativ pentru trecerea de la vechi la modern din cultura românească. Monument prin excelență al umanismului nostru, *Divanul* cere examenul atent, studiul răbdător și atitudinea reverență care condiționează înțelegerea oricărui efort venerabil al culturii române vechi.

## I. STRUCTURA ȘI CUPRINSUL „DIVANULUI”

Potrivit intenției autorului, *Divanul* se compune din trei părți: un dialog între Înțelept și Lume (Cartea I), un comentariu al dialogului, reprezentând pledoaria Înțeleptului (Cartea a II-a), și o concluziune a tezelor Lumii și Înțeleptului exprimând victoria acestuia din urmă (Cartea a III-a). Cantemir a adăugat traducerea a două texte de inspirație stoică (*Ale stoicilor porunci dzece* și *A altuia învățătură*), rezumînd principalele principii etice ale cărții. O Carte de închinăciune către Antioh Cantemir-voievod, Cartea către cetitoriu, o epistolă a lui Ieremia Cacavela către Cantemir și Scara formează anexele prilejuite de editarea lucrării.

Economia cărții (un *opus tripartitum*)<sup>1</sup> răspunde unei intenții a autorului mai degrabă decît unei necesități impuse de dezvoltarea temei înseși. Cum vom vedea mai departe, Cantemir adoptă structura obișnuită numeroaselor dispute între Suflet și Trup din literatura europeană medievală. În *Divanul* însă această structură este pur formală: substanța operei este consumată în Cartea I; Cartea a II-a este numai suma *sholiilor* la cea dintîi (ea putea fi imprimată la fel de bine ca note în subpagină); iar Cartea a III-a este un împrumut străin, și anume, traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius: *Stimuli*

<sup>1</sup> Cum subliniază fraza de încheiere — în slavonă — a lucrării, f. 139<sup>r</sup>: „Slavă lui Dumnezeu cel în trei ipostaze, care după început a dat și sfîrșit cărții celei în trei părți”.

*virtutum ac fraena peccatorum*, Amstaelodami, 1682 — scriere evident independentă de *Divanul*, căreia i se atribuie funcția de conciliere a unor teze împăcate de fapt încă de la sfârșitul primei părți. Autorul a urmărit deci structura *teză-antiteză-sinteză*. Dar desfășurarea lucrării nu este convingătoare sub acest raport. Piesa principală rămâne Cartea I; celelalte două sînt adaosuri fără îndoială interesante și, pentru scopul cărții, folositoare, totuși neesențiale în economia *Divanului*.

Personajele ce se înfruntă la procesul dezbătut în Cartea I sînt Înțeleptul și Lumea, care — pe alte planuri ale concepției autorului — corespund Sufletului și Trupului, sau Microcosmului și Macrocosmului. Identitatea Înțelept-Suflet-Microcosm și Lume-Trup-Macrocosm o afirmă autorul însuși, în titlu, apoi în cuprinsul cărții<sup>1</sup>. Aceste corespondențe nu sînt însă riguros respectate în operă. După cum s-a mai observat<sup>2</sup>, Lumea nu este natura în opoziție cu omul (*Înțeleptul*), ci „Lumea înșelătoare” a aparențelor, a iluziilor, din doctrinele orientale, neoplatonice și creștine. Această accepțiune a Lumii nu se acoperă, evident, cu aceea a Macrocosmului. Echivocul se explică prin însăși geneza *Divanului*, care asociază concepții creștine cu motive ale gândirii latine medievale provenite din ermetismul oriental. Doctrina corespondenței macrocosm-microcosm este una cosmologică, a armoniei dintre diferitele planuri ale sistemului lumii. Etica creștină în forma cunoscută lui Cantemir evită însă alune-carea spre această interpretare gnostică și recomandă refuzul lumii sensibile și căutarea lumii inteligibile. Iată de ce Macrocosmul — model și temă de meditație capabil să-i dezvăluie omului propria sa structură pentru adepții doctrinelor cosmologice — este în *Divanul* „această amăgelnică și trecătoare vreme”<sup>3</sup>.

Nepotrivirea izvorită din nuanțele deosebite ale înțelegerii lumii în izvoarele *Divanului* ocupă însă în carte prea puțin loc pentru a-l nedumeri pe cititor. Personajele centrale rămîn Înțeleptul și Lumea, ale căror trăsături le înțelegem și mai bine numindu-i cu termenii moderni care corespundeau unor realități în gândirea românească încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea: Clericul și Laicul. Pentru că — dincolo de rosturile sale etice — confruntînd două concepții de viață radical opuse și în forme neîntîlnite pînă atunci în litera-

<sup>1</sup> Cf. I 77, II 77. Lumea este identificată și cu diavolul (I 76, II 76).

<sup>2</sup> Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964, p. 294. Observăm însă că prin Înțelept autorul nu numește, cum ne-am putea aștepta, pe Filozof, ci pe *Omul virtuos*, prin înțelepciune Cantemir traducînd latinescul *virtus* (v. *Comentarii*, nr. 190).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, II, 77.

tura noastră, *Divanul* reprezintă un document al procesului de laicizare a gândirii sud-est-europene, proces în curs de desfășurare în perioada publicării cărții.<sup>1</sup>

*Disputa Înțeleptului cu Lumea* (I 1—75). Pornind de la un acord<sup>2</sup> asupra faptului că lumea este o creație divină, discuția între Înțelept și Lume ia de la primele replici o întorsătură violentă. Înțeleptul acuză Lumea că este trecătoare și amăgitoare: tot ceea ce oferă ea este nestător — frumusețea, bogăția, demnitățile. Lumea ripostează subliniind fericirea omului, care beneficiază de toate avantajele ei. În capitolele 3—74 asistăm deci la confruntarea a două atitudini total deosebite față de lume și viață: pe de o parte, atitudinea doctrinei creștine, care, împărțind existența în temporală și eternă, atribuie celei dintii o valoare ascetică, îndemnând spre pregătirea pentru cea de-a doua; pe de altă parte, atitudinea omului rațional și sceptic care înțelege realist existența, limitată în durata ei, dar plină de frumuseți pe care omul nu trebuie să le disprețuiască pentru o ipotetică viață de apoi.

În apărarea pozițiilor lor, Înțeleptul și Lumea formulează atitudini sau dezvoltă concepții ale gândirii secolului al XVII-lea, care dau o neobișnuită asprime disputei.

*Fortuna labilis* (I 3—62). Teoria „norocului nestatornic” este principala argumentare a Înțeleptului în combaterea Lumii și a vieții temporale, argumentare dezvoltată cu obișnuitele exemple despre precaritatea și caracterul iluzoriu al bunurilor pămîntești. Pentru a constrânge Lumea să-și recunoască viciile, Înțeleptul îi adoptă temporar poziția, împingînd discuția la limitele care epuizează aspectele atrăgătoare ale Lumii: boala, moartea, sărăcia, distrugerea. Accente mai puternice în acest episod are:

*Critica înavufirii nedrepte* (I 26—37). Autorul expune în aceste pagini procesul caracteristic epocii feudalismului dezvoltat al îmbogă-

<sup>1</sup> Procesul de laicizare a gândirii sud-est-europene este atestat, spre sfîrșitul secolului al XVII-lea, de fapte variate. Răspîndirea concepțiilor necaristotelice importate din Italia, interesul crescînd pentru gîndirea exterioară celei ortodoxe tradiționale, abandonarea laturii profund metafizice a ortodoxiei în favoarea preocupărilor morale de inspirație nu numai creștină, creșterea numărului cărțurilor laici de tipul dragomanului fanariot și rolului lor în viața socială, în cultură și în politică, apariția noilor idealuri, noulor concepții despre om și viață ale negustorimii mută, treptat, gîndirea Europei de sud-est în alte coordonate.

<sup>2</sup> Din felul cum începe cartea: „Vrere-ași și așa pofti ca să te știu — precum mi s-a pare — o, lume falnică...”, întreaga ei dezvoltare este o meditație a omului, care se întreabă ce este lumea și în ce raporturi se află față de ea. Personajele sînt Gîndul Înțelept și Gîndul lumesc din om, iar tribunalul — Rațiunea însăși.



șirii prin fraudă și al ascensiunii sociale întemeiată pe puterea averii. Lumea reacționează cu argumente neașteptate într-o carte de etică creștină, argumente exprimând neîndoielnic una din atitudinile curente în societatea sud-est-europeană de la sfârșitul secolului al XVII-lea, și anume:

*Tăgăduirea învierii și a nemuririi și afirmarea lumii drept singura realitate de care omul se poate bucura în mod sigur* (I 64—70), teze prezentate cu argumente biblice interpretate laic și combinate cu evidențele simțului comun. Lumea nu se sfiește chiar să pună în discuție existența sufletului dintr-o atitudine sceptică, total străină celei ortodoxe a Înțeleptului.

*Omul stăpîn al creațiunii* (I 71—74) și interpretarea Lumii ca purgatoriu (I 75) reprezintă contra-argumentele Înțeleptului, care duc la capitularea Lumii (I 76); capitulare bruscă și neconvingătoare, dar evident necesară desfășurării expunerii în sensul dorit de autor.

*Acordul dintre Lume și Înțelept* (I 77—85) este stabilit de acesta din urmă prin:

*Teoria corespondenței dintre macrocosm și microcosm* (I 77—79), luată din gândirea antică și medievală, teorie care impune interpretarea lumii ca mijloc de înțelegere a condiției umane și ca instrument de realizare a virtuților ce pot asigura omului viața veșnică. Lumea face o ultimă tentativă de a sugera o formulare conciliantă a celor două condiții (temporală și eternă), divizînd viața omului între efort și satisfacție (I 80), soluție hedonistă atenuată, în care omului i se conferă un minimum de desfătare (o zi pe săptămînă). Dar Înțeleptul răspunde cu:

*Teoria vîrstelor* (I 81—85), demonstrînd că nesiguranța vieții nu îngăduie diviziunea propusă de Lume, ci impune folosirea tuturor zilelor pentru o viață conformă moralei creștine.

O *recapitulare* încheie Cartea I. Adresîndu-se direct cititorului autorul comentează disputa între Înțelept și Lume și anunță intenția lucrării, anume de a găsi o formulă de conciliere a celor două poziții opuse, a Înțeleptului și a Lumii: „de va putea cineva cu întriagă înțelepciune și cu bună socotială în lume fiind, pe lume să chivernisască și sufletul nebetejit și neîntinat să-și păzască, frumos și minunat lucru ar fi, de vrîme ce și oamenilor și lui Dumnădzău ar fi plăcut”<sup>1</sup>. Această soluție — i se pare autorului — o oferă scrierea lui Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum*, a cărei traducere va forma a treia carte a *Divanului*.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, f. 44<sup>v</sup>.

Cartea a II-a este rezervată în întregime pledoariei Înțeleptului în favoarea unei vieți morale, în sensul stoic și creștin.

Concepția morală a Înțeleptului (II 1) este întemeiată pe dogma căderii în păcat: cînd omul a gustat din pomul cunoașterii Binelui și Răului, întreaga creație a fost degradată: „Într-aceiași dată dară, ale lumii bunuri sau avuții nestătătoare și omului nefolositoare s-au făcut” (II 3; cf. și III 20). Omul trebuie să reziste ispitelor lumii (se reia teoria *Fortuna labilis*, II 5—11, 40 și 63) și să urmeze calea deschisă pentru regenerarea sa și ridicarea din păcat (II 21—22). În acest sens, lumea îi poate servi ca mijloc de cunoaștere a Creatorului (II 23)<sup>1</sup>, iar condițiile ei, ca instrumente de perfecționare morală (II 24). Principalele primejdii care trebuie evitate sînt frumusețea iluzorie a lumii (II 24—25), bogăția (II 27—45), care naște zavistia, desfrînarea și imbuibarea. Lumea este o închisoare a omului (II 46), lipsită de lumină și fericire (II 47), așa încît soluția este fuga de lume (II 49—51). Argumentele rămîn: incompatibilitatea dintre lume și omul virtuos (II 52, 55) — viețuirea omului în lume fiind provizorie (II 54) —, caracterul iluzoriu și înșelător al lumii (II 55—60), superioritatea valorilor transcendente (II 61—62, 64—67, 69—70). Stăpîn al creației (II 71), omul trebuie s-o conducă potrivit menirii sale (II 73), acceptînd-o ca pe un loc de purificare (II 74—75).

Teoria corespondenței dintre macrocosm și microcosm este reluată cu detalii (II 77), indicîndu-se cum poate omul (microcosmul), pentru perfecționarea sa interioară, să convertească elementele materiale ale lumii (macrocosmul) în valori spirituale.

Scurte povești morale ocupă capitolele 78—81.

Teoria vîrstelor este dezvoltată în cap. 83—85 și într-un lung excurs intitulat *Pentru cele șapte a vieții omenești vîrste și viața omului ca poama*. În descrierea vîrstei a cincia (maturitatea) este intercalată o altă dezvoltare, intitulată *Pentru lumeștile a omului de pediapsă împlîri*.

Un alt comentariu al autorului încheie și Cartea a II-a. Este tot o recapitulare a primelor două cărți, evocarea disputei din Cartea I, elogiul pledoariei Înțeleptului întemeiat pe autorități biblice (Cartea a II-a) și pregătirea cititorului pentru ultima parte a *Divinului*, care trebuia să expună modul de a dobîndi pacea între suflet și trup, om și lume, om și Dumnezeu. Dar această prezentare exprimă, cum vom vedea, mai mult o dorință a autorului privind structura operei sale decît cuprinsul scrierii lui Wissowatius.

<sup>1</sup>Se dezvoltă aici argumentul cosmologic (*ex contingentia mundi*).

Astfel ia sfârșit și a doua carte, fără să întâlnim însă corespondența cu Cartea I, obișnuită între un text și comentariile sale. Paralelismul construcției celor două cărți este formal, realizat numai prin titlurile identice ale capitolelor. Aceste titluri nu se potrivesc însă decît textelor din capitolele Cărții a doua, unde titlul este într-adevăr rezumatul dezvoltării fiecărui capitol. În Cartea I, dimpotrivă, titlurile nu se potrivesc cu textele.<sup>1</sup> Această constatare îngăduie unele ipoteze privind însăși elaborarea cărții, ipoteze pe care le prezentăm mai departe.

Cartea a III-a, traducerea lucrării lui Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum* nu are, evident, un raport structural cu primele două cărți. În scrierea sa morală, Wissowatius urmărește alt plan, coerent pînă la un punct, dezordonat către mijlocu și sfârșitul cărții.

*Principiile cunoașterii* (III 1—5) introduc pe cititor în tehnica dobîndirii virtuților care, conform concepției umaniste împărtășită de Wissowatius și de unitarieni, trebuie să fie fundamentate pe *înțelegerea rațională* a utilității lor. Treptele cunoașterii sînt: cunoașterea de sine, apoi a lui Dumnezeu, apoi a lumii și a zădărniciiei ei.

*Lauda virtuților și condamnarea viciului* formează cuprinsul capitolelor 6—14. Urmează o

*Scurtă meditație despre labilitatea vieții* (III 15—17).

*Tehnica dobîndirii virtuților* reprezintă partea cea mai mare a cărții. Cititorului i se recomandă mai întîi o anumită apatie față de succesul celor vicioși sau nenorocirile celor drepți, capabile deopotrivă să-l tulbure (III 18—19)<sup>2</sup>. Autorul continuă recomandînd castitatea (III 20) și meditarea exemplelor de viață virtuoasă (III 21—26, 32—34). Pentru dobîndirea virtuților mai sînt necesare rugăciunea și meditația în general (III 27—31, 57), asceza (III 35—37, 43—56, 73), lecturile bune (III 38—39), viețuirea corectă (III 40—42, 58—59, 67—70, 76—77) și umilința obținută prin examenul conștiinței (III 60—66, 71—72, 74—75).

După cum observăm, introducerea lui Wissowatius în micul său manual de etică nu este metodică. Declarația sa din prefață, că *Stimuli virtutum* reprezintă rezultatul unor lecturi, o culegere de citate

<sup>1</sup> Vezi: I 13, 18, 21, 24—27 etc.

<sup>2</sup> Apatie a minții în sensul dat de Aristotel, *Despre suflet*, III, 4 (429 a, 29—429 b. 5).

din diferiți autori (lucrarea este într-adevăr bogată în citate) trebui deci luată *ad litteram*.

Ar trebui să cunoaștem istoricul ediției din 1682 a cărții lui Wise sowatius (ediție care în afară de *Stimuli* cuprinde și alte opusculă ale autorului unitarian) pentru a stabili raportul dintre această lucrare și cele două texte scurte, *Stoicorum praecepta X* și *Monitum cuiusdam anonymi*. Înțelegem însă de ce Cantemir, întâlnindu-le în cărticica din Amsterdam, le-a adăugat *Divanului*: pentru cuprinsul lor atât de înrudit (aceeași morală stoico-creștină) și forma concisă a preceptelor; textele i s-au părut fără îndoială că formează o încheiere și un rezumat al cărții.<sup>1</sup>

Recapitulând structura și cuprinsul *Divanului*, cartea ne oferă următoarea schemă:

Cartea I: Dialogul ( <i>Giłceava</i> )	{	1. Acordul asupra creației lumii (1—2)	
		2. Disputa	Pledoaria Înțeleptului: <i>Fortuna labilis</i> (3—62)
			Critica îmbogățirii nedrepte (26—37)
		3. Acordul între Lume și Înțelept	Pledoaria Lumii: Tăgăduirea învierii și a nemuririi (64—70)
			Pledoaria Înțeleptului: Omul, stăpînul lumii (71—74)
			Capitularea Lumii (76)
			Teoria corespondenței între macrocosm și microcosm (77—79)
			Soluție hedonistă temperată a Lumii (80)
			Teoria vîrstelor (81—85)
			Recapitularea și nota autorului

<sup>1</sup> Fără să le cunoaștem autorul — poate Wissowatius însuși, deși al doilea text poartă titlul *Sfătuirea unui anonim* — observăm asemănări nu numai de idei, ci și textuale cu *Stimuli virtutum* (cf. Comentarii, nr. 246). Adăugăm detaliul curios că *Monitum* poate fi regăsit în lecturile pioase catolice, ceea ce dă loc la îndoieli asupra originii sale unitariene. În 1858, Filip Tancioni, rector al Colegiului pontifical greco-rutean (unit) din Blaj, reimprimă *Sfătuirea unui anonim* sub forma obișnuitei foi volante difuzată la comemorări de clericii catolici, cu dedicația: *Alumnis Pontificii Collegii Graecorum et Ruthenorum ut paucis multa habeant ad vitam rite degendam Philippus Tancioni eiusdem Collegii rector die Sacro Immaculato Virginis Desparae conceptui an. MDCCCLVIII*. Cum e puțin probabil ca Tancioni să fi reprodus textul după Wissowatius, originea lui trebuie să fie catolică. Canonicele J.M. de Smet de la Universitatea din Louvain a avut bunăvoința să ne comunice că textul în chestiune „face parte dintr-o tradiție destul de veche” și că fragmente din el „se regăsesc separate în orice carte de spiritualitate începînd cu *Imitatio Christi*”, fără a-i putea indica originea.

Cartea a II-a:  
Pledoaria Înțelep-  
tului (*Dovedirea*)

1. Concepția morală a Înțeleptului (1—75):  
Cauza răutății Lumii (3—4)  
*Fortuna labilis* (5—11; 40—63)  
Calea regenerării morale (21—24)  
Primejdiile lumii (24—45; 55—60)  
Lumea = temniță și purgatoriu  
(46—47; 74—75)  
Soluția fugii de lume (49)  
Omul, stăpînul lumii (71—73)
2. Teoria corespondenței între macrocosm și  
microcosm (77)
3. Scurte povești morale (78—81)
4. Teoria vîrstelor (83—85 și excursul anexat)  
Cele trei accidente ale maturității
5. Încheiere. Teoria celor trei păci

Cartea a III-a:  
Traducerea  
din Wissowatius  
(*Legătura păcii*)

1. Principiile cunoașterii (de sine, a lui Dum-  
nezeu, a lumii: 1—5)
2. Lauda virtuții și condamnarea viciului  
(6—14)
3. Meditație despre labilitatea vieții (15—17)
4. Căile dobîndirii virtuții (18—77):  
apatia (18—19)  
castitatea (20)  
exemplele bune (21—26, 32—34)  
rugăciunea, meditația (27—31, 57)  
asceza (35—37, 43—56, 73)  
lecturile bune (38—39)  
viețuirea corectă (60—66, 71—72,  
74—75)  
umilința, examenul conștiinței (60 —  
66, 71—72, 74—75)

Ediția din 1698, prin care ni s-a transmis textul *Divanului*, mai cuprinde trei prefete și un sumar (*Scara*), de care ne ocupăm mai departe.<sup>1</sup>

## II. GENEZA „DIVANULUI”

### 1. Scopul autorului

Judecată în raport cu faza de formație culturală a lui Cantemir și cu opera sa ulterioară, alcătuirea *Divanului* poate părea ciudată. Nu atît felul în care a realizat tînărul cărturar această operă stîrnește nedumeriri, cît ideea de a o scrie.<sup>2</sup> Putem azi reconstitui profilul său

<sup>1</sup> V. *Circulația „Divanului”*, p. LXXVII-LXXIX.

<sup>2</sup> Lui N. Iorga cartea i se păruse de-a dreptul „fără scop” (*Istoria literaturii române în sec. al XVIII-lea*, vol. I, Buc., 1901, p. 275).

intelectual și moral la douăzeci și patru de ani. Îl știm pasionat cititor de opere apusene, studiind latina, amator de speculații ca acelea pe care i le prilejuiau lecturile din Van Helmont, atent la evenimentele politice din capitala Imperiului otoman, ca și din Țările Române, preocupări intelectuale sau sociale care vor genera cîțiva ani mai târziu *Sacrosanctae scientiae indepengibilis imago* (1700) și *Istoria ieroglifică* (1705). Mărturiile timpului ni-l arată integrat în viața înaltei societăți a Stambulului, cu alaiul ei de petreceri, taifasuri și intrigi pînă la stabilirea cunoscutei reputații de bun conviv, pe care ne-o transmite Pseudo-Nicolae Costin sau Ioan Neculce<sup>1</sup> și ne-o confirmă peșrevurile și semaiurile care fac din Cantemir un clasic al muzicii turcești.<sup>2</sup> Era, tot atunci, încurcat în griji de familie — căsătoria sa apropiată cu Casandra, fiica lui Șerban Cantacuzino, sau redobîndirea averii părintești însoțită cu japca de Antioh-vodă.<sup>3</sup> Dar toate aceste note nu se potrivesc unui om predispus la meditații ascetice și dornic să contribuie prin opere morale la zidirea sufletească a apropielui său.

Ce explică atunci compunerea *Divanului*? Influența misticii ortodoxe, exercitată asupra lui prin Cacavela, determinantă pentru orientarea primei faze din opera lui Cantemir — așa cum au presupus unii autori?<sup>4</sup> Dacă formația culturală a lui Dimitrie cuprindea și elemente ale doctrinei ortodoxe, nici o altă activitate a sa din aceeași perioadă nu-l prezintă ca un militant pe tărîmul eticii creștine. Însăși împărțirea operei sale în faze — mistică și raționalistă — nu răspunde de altfel unor caracteristici convingătoare și, pe bună dreptate, s-a remarcat<sup>5</sup> că influența lui Cacavela, dascălul ortodox, a fost mai puțin idealistă decît a lui Van Helmont, în același timp antiscolastic, mistic și iraționalist.

<sup>1</sup> „Fiind el om isteț, știind și carte turcească bine, să vestise acmu în tot Țarigradul numele lui, de-l cheamau agii la ospețele lor cele turcești, pentru prieteșug ce aveau cu dînsii. Alții zic, știind bine din tambură, îl cheamau agii la ospețe pentru zicături” (Pseudo-Nicolae Costin, *Letopiseșul Țării Moldovii de la Ștefan sin Vasilie-vodă*, ed. M. Kogălniceanu, t. II, Iași, 1845, p. 99 ; v. și *Letopiseșul* lui Neculce, ed. Iorgu Iordan, Buc., 1955, p. 257: „și-i dzicē Beizadē în tambură. Că așa știē a dzice bine în tambură, că nici un țarigrădean nu putē dzice ca dînsul”).

<sup>2</sup> Halil Bedli Yönetken, *Dimitrie Cantemir dans l'histoire de la musique turque*, în *Actes du Colloque international de civilisations balkaniques, Sinaia, 8-14 juillet 1962*, Bucarest, 1962, p. 145-149.

<sup>3</sup> P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, București, 1958, p. 46 și Gh. Ghibănescu, *Istoria unei moșii*, în *Arhiva*, Iași, I (1889), p. 394, 557-558.

<sup>4</sup> P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 47.

<sup>5</sup> Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964, p. 145-147.

Motivul lui Cantemir a fost „moral și literar”<sup>1</sup>

Nici unul din aceste scopuri ale autorului nu trebuie scăpat din vedere, dar pentru înțelegerea primului imbold al alcătuirii și impri-mării operei nici unul nu ni se pare suficient.

*Divanul se datorește unei dorințe mari de a scrie și a publica o carte*, dorință cum nici un autor român nu mai nutrise la o vîrstă atît de tinărară, și cu scopul vădit de a-și stabili o reputație culturală, ca Dimitrie Cantemir. După cum vom vedea, *Divanul* este o carte scrisă repede și, de la început, cu intenția vădită de a fi dată la tipar.<sup>2</sup> Nu sîntem în fața roadelor unor meditații pioase, a rezultatelor zbuciumului lăuntric sau a căutărilor unui tinăr chinuit de problemele vieții morale. În planurile lui Cantemir, această primă scriere avea un anumit rost, care trebuie asociat cu celelalte acțiuni ale lui din 1693—1700.

După efemera domnie din martie-aprilie 1693, Dimitrie Cantemir are la Constantinopol condiția precară a unui domn mazilit, pe care numai însușirile sale de om cultivat și sociabil, reputația — ce-i drept, înșelătoare — de om fidel Porții și interesul manifestat pentru valorile culturii islamice i-au putut-o îmbunătăți. Un domn mazilit rămîne însă un pretendent la domnie. În anii exilului său țarigră-dean, speranța revenirii la tron nu l-a putut părăsi nici o clipă; nici între 1693—1695, cînd, căzînd Duca, perspectiva domniei este temporar reactualizată, nici în anii domniei lui Antioh (1695—1700), cînd Dimitrie hrănește noul proiect de a obține tronul Țării Românești, atent poate și la consecințele politice ale dominației Cantemireștilor în ambele principate, nici, mai ales, în 1698—1699, cînd pregătește și încheie căsătoria cu substrat politic ce-i acorda, o dată cu mina Casandrei Cantacuzino, o nouă vocație la tronul socrului său.

<sup>1</sup> P.P. Panaitescu, în *Istoria literaturii române*, vol. I, 1964, p. 613.

<sup>2</sup> Faptul trebuie reținut ca semnificativ pentru cultura românească din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, cînd tiparul, rezervat pînă atunci cărților de ritual sau juridice, devine și calea de difuzare a operelor scrise de autori laici. Pentru alte opere alcătuite în vederea tipăririi și efectele scontate din asemenea acțiuni a se vedea studiul nostru: *Semnificația politică a unui act de cultură feudală*, în *Studii*, 16 (1963), p. 651—669. De remarcat nota — din aceeași perioadă — „mulți ar fi poftit ca să-și scoată cîte o carte ca aceasta întru numele lor, ca să le rămîie nume vecinic, ci puțini să învrednicează” (ms. rom. 45 al Filialei Cluj a Academiei R.S.R., f. 1<sup>r</sup>, cf. V. Cădea, *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, în *Limba și literatură*, 7, 1963, p. 70). Stabilirea unei celebrități culturale prin scris și tipar era o aspirație pe care o aveau deopotrivă cărturarilor și mecenajii români ai epocii: Șerban Cantacuzino și fratele său, Constantin stolnicul, Brîncoveanu și Cantemir.

Era firesc deci ca acest luptător pentru o cauză politică, fără alte arme în surghiunul său decît inteligența și învățătura, care-l făceau însă remarcabil în societatea vremii, să-și pună zestrea culturală în slujba țelurilor imediate.

În perioada preparativelor sale pentru o acțiune ce trebuia să-i asigure un rol politic într-una din Țările Române, una din căile de afirmare nu numai în Moldova, dar și în cercurile politice și culturale din celelalte capitale sud-est-europene, Constantinopolul și Bucureștii, era scrierea și publicarea de cărți. Evoluția Imperiului otoman în această fază de început a Chestiunii orientale adusese în primul plan al politicii pe oamenii cultivați, cunoscători ai gândirii apusene, instruiți în mai multe limbi, capabili să trateze cu reprezentanții puterilor străine de care soarta Porții era din ce în ce mai mult condiționată. Istoria relațiilor internaționale a celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea este dominată de Alexandru Mavrocordat Exaporitul, de Dositei al Ierusalimului, la noi de Constantin Cantacuzino, Constantin Brîncoveanu, Spătarul Mîlescu — toți oameni politici abili, dar în același timp mari cărturari.<sup>1</sup> Dragomanul din Fanar, stăpîn pe politica otomană a secolului următor, este un om politic de această factură. Timpul generalilor viteji dar ignari trecuse. Între ostașul încercat care fusese Constantin Cantemir și învățatul său fiu nu era treapta urcată de o familie, ci de o epocă, în care diplomații iau locul oamenilor de arme. Dimitrie înțelege că înclinațiile sale cărturărești îi pot oferi nu numai satisfacțiile lecturii și ale meditației solitare. De aceea el nu va fi niciodată omul de cultură retras; întreaga lui operă, oricît de abstracte teme filozofice ar trata ea — ca aceea inspirată din Van Helmont — este adresată societății și scrisă de un om care știe ce impresie puternică face știința asupra contemporanilor.

Prima sa carte trebuia deci să se adreseze cititorilor de-acasă, pentru a atesta — în română și greacă — însușirile autorului

---

<sup>1</sup> De remarcat elogiile aduse oamenilor politici cărturari de cronicarii acelei vremi, Ioan Neculce sau Pseudo-Nicolae Costin. Vezi în *Letopiseșul* acestuia din urmă portretele lui Constantin Duca, Alexandru Mavrocordat „om învățat în toate învățăturile, așa filosofește, astronomeste cum și teologhește, carele se arată din cărțile ce au făcut și se află tipărite” (s.n.), „om vestit și la împărățiile creștinești”; sau al fiului său, Nicolae, descris în rest fără simpatie, dar prețuit pentru că „și în filosofii și în istorii și într-altele ce se cade a ști unui domn (s.n.) era deplin învățat; știa și cîteva limbi” — *ed. cit.*, p. 45, 81 și 98]. Pentru Neculce, pretendentul Davidel din timpul lui Antioh Cantemir „avî ceteală, pravilă mare” (*Letopiseșul Țării Moldovei, ed. cit.*, p. 209).



său<sup>1</sup>: un domn creștin, cu respectul tradițiilor ideologice dominante în societatea vremii, iscusit în arta scrisului, erudit — de la *Biblie* și Sfinții Părinți, până la clasicii greci și romani, sau înțelepții orientali. Cartea avea să-i răspundească o dată cu titlul domnesc (Ioan Dimitrie Cantemir-voievod) și certificatul de cărturărie al unui învățat cunoscut în lumea grecească, Ieremia Cacavela, publicat în fruntea volumului. În sfârșit, opera — închinată lui Antioh, dar tipărită „în slava și folosința moldovenescului niam” — era o declarație de îndoit atașament față de țară și față de domnescul său frate. Omagiu neîntemeiat adus acestuia din urmă, ceea ce reiese cu prisosință din elogiile suspecte în exagerarea lor ale epistolei dedicatorii, mai ales că — după cum arată epilogul — tiparul a fost plătit nu de Antioh, ci de Dimitrie, care apoi a dăruit cartea. Așadar, nu un sprijin material pentru imprimare cerea el fratelui său, închinându-i prima lui operă. Dar afirmarea superiorității intelectuale a lui Dimitrie, care însemna tot timpul un concurent posibil la domnie, nu putea bucura pe voievodul din Iași, și acest sentiment trebuia îndulcit. Pe de altă parte, protestele de dragoste frățească din *Cartea de închinăciune*, citite cum trebuie la București, arătau deopotrivă că partida Cantemireștilor nu e divizată și că Dimitrie nu tronul Moldovei îl rivnește.

Pentru că Dimitrie trebuia să publice o carte, genul literar i-l impunea însuși stadiul de evoluție al literaturii noastre, nedesprinsă încă de gândirea religioasă. Analizând produsele tiparului din acea epocă, întâlnim cărți de ritual, de predici, de polemică anticatolică, de morală și legiuiri, majoritatea apărute în Țara Românească. Cronicile nu se tipăreau încă, celelalte genuri laice nu erau cultivate. O scriere originală în domeniul eticii oferea îndoitul avantaj al nouității și al neutralității.

Prin publicarea *Divanului*, Cantemir sprijină în Moldova o politică culturală de tipărituri în română și greacă, politică părăsită de la Vasile Lupu, abia reluată de Antioh-vodă, dar care, în Țările Române, rămânea apanajul major al lui Constantin Brincoveanu. Peste doi ani ar fi trebuit să apară *Imaginea de nezugrăvit a științei*

<sup>1</sup> Concepția lui Dimitrie Cantemir însuși despre „prințul luminat” se vede din admirația lui pentru Constantin Duca, „pe care îl așez mai presus decât pe cei mai mulți din vechii greci”, rival domnesc al Cantemireștilor, dar nu mai puțin prețuit ca om de înaltă cultură (cf. *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. de la Jonckquière, t. I, Paris, 1743, p. 115, și D. Russo, *Studii istorice greco-române*, t. II, București, 1939, p. 423—424, n.1). V. și caracterizarea lui Alexandru Mavrocordat Exaporitul, om „de spirit pătrunzător, amator de glorie” (Dimitrie Cantemir, *op. cit.*, t. II, p. 254 și 287; ed. I. Hodoș, Buc. 1876, p. 729, care „nu cunoaște mai puțin limbile și poezia orientalilor decât genul curții otomane”.

*sacre*<sup>1</sup>. Autorul ei mai proiecta să scrie și „toată învățătura *Loghicăi* pe limba noastră”<sup>2</sup>, carte care, spre deosebire de *Istoria ieroglică*, de circulație restrinsă datorită cuprinsului său politic, s-ar fi putut publica. De observat că programul editorial al tinărului Cantemir avea superioritatea de a cuprinde lucrări originale, remarcabile pentru toți cititorii de română și greacă. Nu cărți de ritual urmau să apară la Iași, ci scrieri de morală sau cugetare ale unui autor moldovean. Prilej de reflecții atât pentru stolnicul Cantacuzino, cât și pentru Constantin Brincoveanu, atenți la orice mișcare a pretendentului domnesc din Stambul.

Zestrea culturală a lui Cantemir și-a găsit astfel valorificarea într-o operă ale cărei conținut, formă și scop sînt la fel de importante pentru a defini stadiul de dezvoltare cărțurărească al autorului. *Divanul* nu este deci izbucnirea unui misticism militant, ci prima scriere a unui om al culturii sud-est-europene din pragul înnoirii sale, care știe că această cultură are o funcție socială și politică.

## 2. Data redactării

*Divanul* conține câteva elemente care permit datarea manuscrisului. Epistola dedicatorie către Antioh Cantemir a fost trimisă „de la Udriiu”, adică Adrianopol, desigur însoțind manuscrisul cărții.<sup>3</sup> În 1697—1698 Dimitrie trece de câteva ori prin Adrianopol, după cum ne informează el însuși în *Istoria Imperiului otoman*: mai întîi, în preajma lui 23 aprilie 1697, cînd sultanul Mustafa II își mobilizează trupele la Adrianopol în vederea campaniei împotriva austrieșilor, la care participă și Cantemir.<sup>4</sup> Cu acest prilej, Dimitrie „au vinit în cai de olac de la-mpărăție [de la Udriiu] aice în Ieși, la frate-său, cu trebi împărătești. Ș-au ședzut aice în Ieși numai patru-cinci zile și iar s-au întors în cai de olac înapoi, de-au purces cu-mpăratul la oaste”<sup>5</sup>. Nu credem însă că manuscrisul *Divanului* va fi fost adus cu acest prilej la Iași, deoarece în acest caz nu vedem de ce epistola dedicatorie ar fi fost localizată „de la Udriiu”. A doua oară Cantemir trece prin

<sup>1</sup> Și *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* este o carte scrisă repede (între martie și septembrie 1700), neterminată — autorul o concepușe în două tomuri, din care numai pe cel dintîi l-a realizat — și, deși neîncheiată încă, trimisă la tipar la Iași (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 55; Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 130), unde nu va fi însă publicată.

<sup>2</sup> *Istoria ieroglică*, *ed. cit.*, p. 6.

<sup>3</sup> *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* este însoțită, la fel, de o scrisoare trimisă lui Ieremia Cacavea.

<sup>4</sup> *Histoire de l'Empire Othoman*, trad. fr. cit., t. II, p. 243.

<sup>5</sup> I. Neculce, *Letopiseșul Țării Moldovei*, *ed. cit.*, p. 209.

Adrianopol la întoarcerea din nefericita campanie otomană în Ungaria, spre sfârșitul lunii Djumadi ul-evvel 1109, ceea ce corespunde cu prima parte a lunii decembrie 1697.<sup>1</sup> El petrecuse câteva luni într-un teritoriu de mare răspîndire a învățăturii unitariene și de cultură medievală în limba latină; este foarte probabil ca în aceste împrejurări să fi găsit nu numai lucrarea lui Wissowatius — *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum* —, a cărei traducere o va include, ca a treia parte în *Divanul*, ci și alte izvoare latinești ale operei sale.

Fără îndoială că aceste cărți îi puteau fi accesibile și la Constantinopol, unde îl știm pe Dimitrie în prietenie cu de Châteauneuf, ambasadorul Franței, ca și cu acela al Olandei, Colyer (opusculul lui Wissowatius apăruse la Amsterdam). Dar bibliotecile școlilor, mănăstirilor și castelelor din teritoriul străbătut de armatele otomane — de la Timișoara pînă la Zenta și Peterwardein — ofereau tînărului cărturar moldovean mai multe posibilități de contact cu literatura occidentală decît cele din Constantinopol, ceea ce ne îngăduie să reținem drept mai sigură prima noastră ipoteză. Cum perioada unei campanii militare nu este propice lucrului literar, evident că nici la această a doua trecere prin Adrianopol nu putea Cantemir trimite *Divanul* terminat la Iași.

Către sfârșitul lunii Zi-lca'de 1109 (11 mai — 10 iunie 1698), curtea lui Mustafa II se mută la Adrianopol<sup>2</sup>, de unde sultanul urmărește evoluția operațiilor militare de la Belgrad, ca și negocierile lui Alexandru Mavrocordat preliminară păcii de la Carlowitz. Curtea imperială fiind centrul politic al imperiului însuși, este limpede că Dimitrie a stat și el la Adrianopol pînă după încheierea păcii dela Carlowitz, la sfârșitul lui ianuarie 1699. De aci a plecat el spre Iași pentru căsătoria cu Casandra Cantacuzino, care a avut loc la 9/19 mai 1699.

Este deci foarte probabil ca, după sosirea la Adrianopol în iunie 1698, Cantemir să fi expediat manuscrisul lucrării sale la Iași, împreună cu epistola către Antioh-vodă, în care îl roagă să îngăduie „ca și acéstea ale méle ostenéle... a să sămăna, a să sădi și tuturor depreună a să obști“, adică să aprobe tipărirea cărții. Perioada dintre decembrie 1697 și iunie 1698 ar corespunde astfel cu aceea a redactării definitive a *Divanului*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Histoire de l'Empire Othoman*, t. II, p. 252.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 255.

<sup>3</sup> Cea mai veche biografie a lui Dimitrie Cantemir atribuită lui T.S. Bayer (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 14) și publicată în *Operele principalui Demetriu Cantemir*, t. VII, București, 1883, anexă, p. 3—5, sub titlul *Vita principis Demetrii Cantemirii*, descrie *Divanul* astfel: *Librum Graeco-Moldavum Divan, sive Tribunal*

Pot fi grupate în *directe* și *indirecte*, iar acestea, la rândul lor, se clasează după locul pe care-l ocupă în alcătuirea operei, motive de inspirație pentru concepția cărții, opusculu sau fragmente *integrate* ansamblului operei sau simple *materiale de construcție* (sentenții, maxime, comparații, exemple celebre, citate biblice etc.). Un adevărat florilegiu, cum își prezintă autorul însuși opera, asemănător atitor alte scrieri de edificare spirituală din literatura europeană a timpului.

Dar nu numai europeană. Literaturile orientale — persană, arabă și turcă — îi ofereau lui Cantemir suficiente exemple de asemenea antologii într-o epocă în care fiecare autor „își culegea bunurile unde le găsea“, iar concepțiile despre originalitate sau proprietate literară erau cu totul altele decât cele de astăzi.

O operă care l-a impresionat pe tânărul cărturar până la memorizarea de expresii, imagini sau pasaje întregi a fost *Gulistan* (*Grădina cu trandafiri*) a delicatului poet persan al-Saadi. Patru citate<sup>1</sup>, dintre care unul cu referința exactă *Heilsadi* (celelalte sînt puse numai pe seama unui anonim „poet arăpesc“ sau „stihotvorț persiesc“), sînt luate din prefața *Gulistanului*. Alte cîteva comparații și sentințe sînt folosite în epistola dedicatorie către Antioh Cantemir. Ca și al-Saadi, Dimitrie Cantemir a scris un florilegiu, adică „un de floricéle cules și legat mănuchiaș... cu oarece și osîrdie și ostenință din a multora nu de pemintești ce cerești ogoară neveștedzitoare floricéle cu nestricătoriu miros adunate și-ntrulocate“. Opera poetului persan era, la fel, „o grădină“, în care — ca și în *Divanul* — proza alternează cu versuri purtînd titlul „stih“, „distih“. Asemănările cu *Gulistan* ne învederează astfel că „divan“ voia să însemne pentru Cantemir mai mult decât o „judecată“ (κρίσις în titlul grecesc), și anume, o „culegere“, ca celelalte opere orientale astfel intitulate, dintre care cel puțin *Divanul* persanului Hafiz trebuie să fi fost cunoscut autorului nostru.

Sîntem negreșit în fața primei antologii a unui autor român. *Floarea darurilor*, cunoscută mai demult literaturii noastre și tipărită de Antim în 1700, era doar *traducerea* unei cărți italiene.

*dictum, qui editus est Moldaviae cum adhuc 17 aetatis suae annum ageret*. De aici Ovid Densusianu (*Istoria literaturii române*, [Buc.], 1898, p. 510—511) trage concluzia că *Divanul* a fost scris prin anii 1690—1691, cînd Cantemir avea doar 17 ani. Este evident însă că *autorul biografiei se referea la data publicării Divanului, pe care o așază greșit în 1690, iar nu la aceea a redactării cărții*. De altfel, în republicarea biografiei (*Histoire de l'Empire Ottoman*, trad. de la Jonquières, t. II, Paris, 1743, p. 324), *Divanul* este descris numai: „Le Monde et l'Amc, imprimé en Moldavie en Grec et en Moldave, c'est un livre de sentiments moraux en forme de dialogues“. Detaliul vârstei autorului la data publicării fusese înălțurat.

<sup>1</sup> *Divanul*, I 77, II 71, 72, 85.

Altă lectură directă i-a sugerat lui Cantemir subiectul însuși al cărții. Aceasta a fost una din numeroasele scrieri care dezvoltau tema atît de răspîdită în literaturile medievale europene a *disputei dintre suflet și corp*. Pornind de la un pasaj din epistolele pauline<sup>1</sup>, autorii acestor dispute s-au străduit să demonstreze opoziția radicală dintre aspirațiile înalte ale sufletului și pornirile josnice ale trupului, incluzînd apoi în conflict omul și lumea, inima și ochiul, microcosmul și macrocosmul<sup>2</sup>, precum și alte realități sau ficțiuni polare. Cercetătorul rus F. Batiuşkov a întreprins la sfîrşitul secolului trecut o amplă anchetă asupra scrierilor despre lupta sufletului cu trupul în literatura medievală<sup>3</sup>, fără a reuși să le inventarieze pe toate. După Grigore de Nazianz<sup>4</sup>, Boetius<sup>5</sup> și Efrem Sirul în secolele IV—V, tema ispiteşte pe gînditori, scriitori, poeți, așa încît în seria de opere din această familie vom întîlni numele lui Bernard de Clairvaux<sup>6</sup>, episcopul Hildebert<sup>7</sup>, a lui Peyre d'Aulvergne<sup>8</sup> sau Jacopone da Todi<sup>9</sup>.

Cantemir este unul din ultimii scriitori europeni care tratează acest subiect. După el, de o anumită răspîndire s-au bucurat numai

<sup>1</sup> Cf. Ulbrich Wilckens, *Weisheit und Thorheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. und 2.*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1959, 209 p. O dispută între simțuri și rațiune scrisese în antichitate Democrit, apoi Galenus, în tratatul său *Despre arta medicală* (cf. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 118). Ovid Densusianu, *op. cit.*, p. 518, credea că disputa — modelul cărții — a fost „vreo compunere greacă, poate și o compunere turcească, pentru că în numeroasele variante citate de d-l Batiouchkoff [în studiul *Spor dușt s telom*, v. mai jos] sînt multe asemenea variante poate cunoscute de Cantemir“.

<sup>2</sup> Vezi asemenea exemple în Bonvesin da Riva, *De anima cum corpore*, publicat de Bekker în *Monatsberichte der Königl. Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin*, 1851, p. 132—146. Alte „conflicte“ în poezia truverilor a semnalat Friedrich Diez, *Die Poesie der Troubadours*, 2. verb. Aufl. von Karl Bartsch, Leipzig, 1883, XXIII + 314 S.

<sup>3</sup> F. Batiuşkov, *Skazaniia o spore dușt s telom v srednevekovoi literature*, în *Jurn. Min. Narodn. Prosv.* 16 (1890), vol. 271—272; 17 (1891), vol. 273—276 (cf. și recenzia lui A. Veselovskii, *idem*, 18 (1892), vol. 280, p. 149 și urm.); broșură separată, Sanktpeterburg, 1891.

<sup>4</sup> *Comparația vieților sau dialogul Lumii cu Sufletul* (*Carmina iambica*, XIX), v. J.P. Migne, *Patrologia graeca*, t. XXXVII.

<sup>5</sup> *De consolatione philosophiae libri V*; v. Minghierile filozofiei, trad. David Popescu, București, Casa școalelor, 1943, p. 166.

<sup>6</sup> *Contrasto che fece l'anima col corpo, il quale contrasto ebbe in visione Santo Bernardo*, Venezia, Società di Bibliofili, 1844, 121 p.

<sup>7</sup> *De querimonia et conflictu carnis et spiritus*, în J.P. Migne, *Patrologia latina*, t. CLXXI, col. 989—1004.

<sup>8</sup> *Lou contract del cors e del arma*, apud. Batiuşkov, *Skazaniia*, loc. cit., col. 271.

<sup>9</sup> *Contracto fra l'anima e il corpo*, *ibidem*.

*Cugetările* lui Gabriel Thureson Oxenstiern (1641–1707), care cuprind și un *Dialog între trup și suflet*<sup>1</sup>.

Care din scrierile de mai sus l-au putut inspira pe Cantemir — n-am putut stabili încă. Literatura bizantină cunoaște două dispute de mai mare notorietate: prima a lui Philippos Monotropos (Filip Solitarul, sec. XI), intitulată *Dioptra*<sup>2</sup>; iar a doua, atribuită lui Grigore Palamas, celebrul doctrinar al isihasmului, al cărei autor este de fapt Mihail Choniates (sec. XII)<sup>3</sup>, intitulată *Personificări felurite, de gîlceavă și mai ales de judecată, arătînd ce ar spune sufletul împotriva trupului judecîndu-se cu el în divan și ce trupul împotriva lui, precum și răspunsul judecătorilor*<sup>4</sup>. După cum s-a mai arătat<sup>5</sup>, *Divanul* are comune cu *Dioptra* tema disputei, personajele (Înțeleptul și Lumea sînt, pentru Cantemir, Sufletul și Trupul, interlocutorii din opera lui Filip), planul cărții (dialog în partea I, pledoarie cu temeuri scripturistice în a II-a, mic tratat moral în a III-a). La aceste similitudini adăugăm faptul că însuși Cantemir amintește în *Cartea către cetitoriu* titlul obișnuit al scrierii lui Filip în manuscrisele medievale (*Trei dioptre*), comparîndu-și opera cu „trei luminoase și neprăvuite oglinde” oferite cititorului pentru a-și examina calitățile și

<sup>1</sup> *Pensées de Monsieur le Comte Oxenstiern sur divers sujets, avec des réflexions morales du même auteur*, Nouvelle édition, t. I, Paris, 1772, p. 116–120: *Dialogue entre le corps et l'âme*, p. 194–196: *De l'incertitude des choses de cette vie*. Alte locuri paralele cu *Divanul* în exemplul lui Xerxes, care face pod peste mare, sau al lui Alexandru, care — după ce subjugase întreaga lume — moare fără a moșteni decît o groapă de șase picioare. *Cugetările* lui Oxenstiern au fost traduse de mai multe ori în literatura română a secolelor XVIII–XIX (v. A. Lambrior, *Limba veche și nouă. Tălmăcirea în românește a scrierilor lui Oxenstiern*, în *Convorbiri literare*, 7 (1873), p. 325–334; M. Gaster, *Chrestomatie română*, vol. I, Leipzig–București, 1891, p. XLVIII–I; N. Drăgan, *Pagini de literatură veche*, în *Daco-romania*, 3 (1921–1922), p. 238–240; N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, București, 1938, p. 215–216.) Traduceri în manuscrise din 1750–1807 semnaleză Șt. Pașca, *Des copies du „Divan” de Démètre Cantemir en Transylvanie*, în *Académie Roumaine. Langue et Littérature. Bulletin de la Section Littéraire*, 2 (1943), p. 117, n. 1 și p. 118.

<sup>2</sup> J.P. Migne, *Patrologia graeca*, vol. CXXVII, col. 701–902 (trad. latină de Pontanus); introducerea operei (*Plîngerile*) a fost publicată de Emm. Auvray, *Bibl. de l'Ecole des hautes études*, fasc. 22., Paris, 1875, și de E.S. Shuckburgh, *The Soul and the body*, în *Emmanuel College Magazine*, 5 (1894), nr. 2–3.

<sup>3</sup> Cf. A. Sonni, *Michail Akoniat — autor „Olicetvoreniti” pripistvaemago Grigoriu Palame*, în *Vizantiiskoe Obozrenie*, 1 (1915), p. 104–109, și G. Stadtmüller, *Michail Choniates Metropolit von Athen (1138–cca 1222)*, în *Orientalia christiana periodica*, 1934, vol. 33, 2, 91, p. 125–325.

<sup>4</sup> Publicată în J.P. Migne, *Patrologia graeca*, t. CL, col. 1347–1372 și 959–967 (trad. latină); cf. și ed. Albert Jahn, Halle, 1885.

<sup>5</sup> P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 50.

defectele (*dioptra* = „oglină”). Cantemir cunoaște neîndoiește *Dioptra* și, de altfel, el o putuse citi și în traducerea românească efectuată tocmai în timpul lui.<sup>1</sup> Dar împrumuturile sale se opresc la cele semnalate. Textele celor două opere nu vădesc alte contaminări. S-a afirmat chiar<sup>2</sup> că înseși concluziile generale ale *Dioptrici* și *Divanului* diferă, prima îndemnând la fuga din lume, al doilea căutând împăcarea dintre Înțelept și Lume — o soluție laică.

În ce privește *Personificările* lui Michail Choniates, personajele care se înfruntă sînt tot Sufletul și Trupul. Teoria vîrstelor<sup>3</sup>, afirmația că pînă la douăzeci de ani omul este sub imperiul poftelor, comparația copilăriei cu bătrînețea ca vîrste iraționale din cauza slăbiciunii trupesti<sup>4</sup>, apărarea condiției nobile a Trupului (ca instrument al Sufletului), a rolului său în viață și a bunătății sale înnăscute, acuzația că Sufletul, opunîndu-se Trupului, face legi contra firii — sînt tot atîtea idei pe care le întîlnim și în *Divanul*. Mai trebuie adăugate unele asemănări în procedeele literare, frecvența epitetelor și exclamațiilor în ambele scrieri, care pledează în r-o anumită măsură pentru o contaminare sau un izvor comun. Dar Choniates nu folosește dialogul, ci dă cuvîntul Sufletului și Trupului în două pledoarii succesive, soluția disputei fiind o „sentință” a judecătorilor, iar cît privește concluziile celor două „dispute”, autorul bizantin refuză distincția radicală dintre Suflet și Trup, așa cum încerca s-o prezinte Sufletul, ca o eroare manicheistă<sup>5</sup>.

Știm însă că după redactarea *Divanului* Cantemir își continuă activitatea prin traduceri sau prelucrări din opera lui Van Helmont (*Icannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina* și *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis imago*). Admițînd că dînsul cunoștea scrierile filozofului flamand încă din 1697 (operele acestuia apăruseră la Frankfurt în 1682 și ele putuseră fi găsite de Cantemir în aceeași campanie turco-austriacă la care luase parte)<sup>6</sup>, o contaminare probabilă între *Divanul* și *Venatio scientiarum* a lui Van Helmont — în care se înfruntau Sufletul și Rațiunea — trebuia verificată. Dan Bădărău, care a comparat cele două opere<sup>7</sup>, a ajuns însă la concluzia că „numai

<sup>1</sup> În studiul nostru *Nicolae Milescu și începuturile traducerilor umaniste în limba română*, p. 33, n. 3, am semnalat un fragment din *Dioptra*, tradus în secolul al XVII-lea, în ms. rom. 894 al Bibliotecii Academiei R.S. România, f. 153<sup>r</sup> — 182<sup>r</sup>.

<sup>2</sup> P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 50.

<sup>3</sup> Vezi *Patrologia graeca*, *loc. cit.*, col. 1356 D.

<sup>4</sup> *Idem*, col. 1353 CD.

<sup>5</sup> *Idem*, col. 1372 BC.

<sup>6</sup> Vezi mai jos, p. LXXXIV, argumentul nostru întemeiat pe alegoria Înțeleptului.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 118 — 120.

procedeeul folosit oferă similitudini" (dialogul), dar *Divanul* tratează probleme din domeniul eticii, în timp ce *Venatio scientiarum* se ocupă de chestiuni gnoseologice, vrînd să demonstreze superioritatea Intelectului asupra Rațiunii. Adăugăm că, tocmai prin aceasta, *Divanul* se deosebește fundamental de scrierea lui Van Helmont, Cantemir desfășurînd disputa la tribunalul Rațiunii, iar nu la al unei facultăți superioare acesteia.

Astfel stînd lucrurile, este mai prudent poate să afirmăm că *Divanul* face parte din genul literar al „disputelor dintre Suflet și Trup”, fără a-i stabili dependența de vreuna din scrierile de mai sus. Abundența acestor scrieri în literaturile latine medievale impune comparații laborioase pentru a răspunde definitiv la întrebarea dacă Dimitrie Cantemir și-a luat motivul principal doar, sau și alte elemente, dintr-un asemenea izvor. Deocamdată, prima parte a *Divanului* — dialogul între Înțelept și Lume — are o tratare atît de cursivă și poartă în asemenea măsură pecetea literară a lui Cantemir, încît putem admite că nu ne aflăm în fața unei traduceri.

Cartea I cuprinde și alte ecouri ale lecturilor lui Cantemir. Întreg procesul lumii, al nestatorniciei și deșertăciunii ei, partea în care Înțeleptul dezvoltă clasicul motiv al norocului nestatornic (*Fortuna labilis*), atît de frecvent în literaturile antică și medievale, ne trimite la cealaltă operă a literaturii noastre care tratase frumos acest motiv, poemul *Viața lumii*, al lui Miron Costin. Contaminările pot fi demonstrate și textual:

Miron Costin, *Viața lumii*  
(pagina, versul)<sup>1</sup>

Zice David prorocu: Viața  
ieste floare (320/13).  
Fum și umbră sînt toate, visuri  
și părere (320/9).

Norocul la un loc nu stă, într-un  
ceas schimbă pasul (321/9).  
Deșertarea deșertărilor și toate  
sînt deșarte (319/motto).  
Orice faci, fă și caută sfîrșitul  
cum vine.

D. Cantemir, *Divanul*  
(Cartea I, capitolul)

Vădz frumsétele și podoaba ta,  
ca iarba și ca floarea erbii (5).  
Desfătările tale: pulbere și fum,  
carele cu mare grosime în aer  
să înalță și, îndată răschirîndu-se  
ca cînd n-ar fi fost  
să fac (5).

Nărocirea fără hotar (8).

Tu ești deșertarea deșertărilor  
și toate îți sînt deșerte (18).  
Cea de-apoi socotește (26).

<sup>1</sup> Textul lui Miron Costin, după *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, București, 1958, p. 318—323.



Cine nu-l socotește nu petrece bine (322/14—15).

Cu griji și neticneală avuția pute (322/33).

Unde-s ai lumii împărați, unde ieste Xerxes,

Alixandru Machidon, unde-i Artaxers, Avgust, Pompeiu și Chesar? Ei au luat lume Pe toți i-au stins cu vrémea, ca pre niște spume.

Fost-au, Țiros împărat, vestit cu războaie (321/21—25).

Moartea, vrăjmașă, într-un chip calcă toate casă,

Domnești și-mpărătești, pre nime nu lasă (322/20—21).

Fapta nesocotită aduce perire (322/19).

Îndelungate împărății vremea primenește (321/14).

Unde-s cei din lume Mari împărați și vestiți (321/17—18).

Viețuiți în ferice, carii mai puține

Griji purtați de-a lumii; voi lăcuiți bine (322/34—35).

Vacul nostru cu-mprumut dat în datorie (322/36).

O, vrăjmașă, vicleană, tu vi-nezi cu sacul

Pre toți li duci la moarte.

(322/11—12).

Caută la ce l-au adus înșelă-toarea roată (321/28).

Una fapta, ce-ți rămîne, buna, te lățește

În ceriu cu fericire în veaci te mărește (323/16—17).

cp. Procesul avuției (27—37).

Ce s-au făcut împărații persilor cei mari, minunați și vestiți? Unde iaste Chiros și Crisors? Unde iaste Alexandru marele machedonianul?... carii acmu din mijlocul nostru periră și acmu să par că n-au mai nice odănaoară fost?... (34).

A tuturor, sfârșitu unul, adecă moartea (38).

Nesocotința patimă aduce (39).

Dumnădzău schimbă și mută împărățiile (40).

Mulți împărați bogați, cinstiți, mari, tari și vestiți (42).

Fericit carele cu lumea nu s-au amestecat (49).

Omul, împărat peste toate lucrurile lumii, însă toate în chip de zălog îi sint date (54).

Lumea decit tilharii mai rea (58).

Vîrsta și norocirea lumii, ca roata cînd să invîrtește (63).

Nu într-acesta veac, ce în cel viitoriu viața a ți să lungi silêște (64).

În schimb, imaginea *Fortunei* din Cartea a II-a, cap. 63, a *Divanului* nu pare să provină din scrierea lui Miron, *Graiul solului tăd-răsc*<sup>1</sup>, deoarece Cantemir știe că fluviul trecut de Alexandru nu este „Donul” (*Thanais*), și citează numele lui Croessus (recte: Bessus din *Historia Alexandri Magni* VII, 5), ceea ce ar putea demonstra și o cunoaștere prin alt izvor decit Costin a operei lui Quintus Curtius.

<sup>1</sup> Miron Costin, *Opere*, ed. cit., p. 316.

*Alixândriia* populară era și ea în memoria lui Cantemir când descrie pieirea împăratului Macedoniei prin otravă, în Cartea I, cap. 11. Un text din *Viața și petrecerea sfinților* a mitropolitului Dosoftei (Iași, 1682) este citat (tot fără a da referința) în Cartea a II-a, cap. 53.<sup>1</sup> Apropieri de limbă cu *Istoria Troadei*, cetatea evocată în capitolul următor al aceleiași cărți<sup>2</sup>, vădesc și lectura unei copii manuscrise a acestei opere atît de răspîdită la noi, din care Biblioteca Academiei posedă manuscrisul 86 moldovenesc, datat din 22 iunie 1689.

*Divanul* mai oferă locuri comune cu *Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostom, autor pe care Cantemir îl cunoștea, după însăși mărturia sa<sup>3</sup>, și cu *Scara* lui Ioan Climax, tradusă cu cîteva decenii înainte de Varlaam mitropolitul<sup>4</sup>. Din *Istoriile* lui Herodot, tălmăcite în moldovenește în aceeași vreme, pot fi scoase unele exemple de puternici ai lumii căzuți victimele norocului nestatornic<sup>5</sup>. Lecturi din *Viețile sfinților* și *Minei* (aci este însă posibilă și o influență liturgică), se vădesc în Cartea I, cap. 35; sfîrșitul acestei cărți oferă o paralelă cu *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, tradusă — cum știm — în limba noastră în același veac al XVII-lea de Udriște Năsturel<sup>6</sup>.

O dependență mai sigură de un model de limbă latină demonstrează analiza Cărții a II-a, mic tratat de morală în 85 de capitole a cărei paralelă dramatizată formează substanța dialogului din Cartea I. Latinismele (*încercările, împregiurările* din lat. *circumstantiae*; iarăși *pomenirea* din lat. *rememoratio*, *suppus* cu sensul de „a ascunde”, din lat. *supponere*? etc.), ca și folosirea aproape exclusivă a unor izvoare de limbă latină, lasă istoriografiei noastre literare problema căutării în continuare a acestui model. Este, într-adevăr, neașteptat ca la zece ani după publicarea *Bibliei* de la București, Cantemir să n-o folosească, ci să-și caute citatele din *Scripturi* numai în *Vulgata* sau în altă versiune latină după textul ebraic al *Vechiului*

<sup>1</sup> Cf. *Comentariile* noastre, nr. 120.

<sup>2</sup> *Idem*, nr. 125.

<sup>3</sup> În *Vita Constantinii Cantemirii*, ed. N. Iorga, București, 1923, p. 68. Citează din *Omiliile* lui Hrisostom în *Scrierea către Golovkin despre conștiință* (v. *Pismo Kneaza Dimitrii Kantemira k grafu Gavriilu Golovkinu*, ed. N. Titov, în *Citeniia Imp. obșcestve istorii i drevnostei rossiiskih*, t. 230, 1909, p. 23—27); v. și *Comentariile* noastre, nr. 24 și 33.

<sup>4</sup> *Idem*, nr. 96.

<sup>5</sup> *Divanul* I 35 și *Comentarii*, nr. 46.

<sup>6</sup> Cf. *Comentarii*, nr. 85.

<sup>7</sup> *Comentarii*, nr. 95, 156.

Testament<sup>1</sup>. Este de asemenea curioasă denumirea de „sfintul” Augustin sub pana unui ortodox<sup>2</sup>. Toate acestea ne îndrumă către izvorul latin presupus.

Nu este exclus însă ca prezența citatelor din *Vulgata* să se explice numai prin folosirea unui *Thesaurus biblicus*, dicționar de citate în care textele biblice sînt grupate pe teme morale și teologice, ordonate alfabetic — operă extrem de răspîdită în cultura latină medievală<sup>3</sup>. Citatele din Cartea a II-a a *Divanului* provin neîndoiește dintr-un asemenea izvor, din care se iau nu numai textele, ci și titlurile<sup>4</sup>. Rămîne de stabilit dacă autorul nostru a folosit direct această operă sau printr-o sursă secundară.

În Cartea a II-a a *Divanului*, cap. 54, mai este citată (fără numele autorului) opera umanistului italian Pietro Bizzari, *Persicarum rerum historia in XII libros descripta*, publicată în primă ediție la Anvers în 1583, retipărită la Frankfurt în 1601 — lucrare pe care viitorul istoric al Imperiului otoman o putea cunoaște direct<sup>5</sup>. Cît privește pe Pierre Bersuire, benedictin din secolul al XIII-lea, considerat drept cel dintîi autor francez al unei enciclopedii prin al său *Repertorium morale*<sup>6</sup> — din care se citează un text în Cartea a II-a, cap. 77, întreaga comparație între macrocosm și microcosm — este iarăși greu de afirmat dacă a fost citit de Cantemir într-una din numeroasele ediții tipărite în secolele XV—XVII sau a fost doar citat după alt autor<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cf. exemplele date în *Comentarii*, nr. 99, 101, 102, 103, 105, 107, 109, 112, 114, 115, 117, 122, 150, 160. Mai tîrziu, în *Scrisoarea către contele Goloukhin despre conștiință* (v.p. XXX, n.3), va cita, în textul rus, tot după *Vulgata*.

<sup>2</sup> *Comentarii*, nr. 110.

<sup>3</sup> Augustin Calmet, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, nouv. ed., t. VI, Toulouse—Nîmes, 1783, p. 216—217 descrie numeroase asemenea concordanțe morale (ale lui Lauret, de Balinghem, Eulard, Wading etc.).

<sup>4</sup> *Comentarii*, 98, 153, 157, 158.

<sup>5</sup> N-am putut întreprinde o comparație a operei lui Bizzari (inaccessibilă nouă), cu locurile din *Istoria Imperiului otoman* în care se descriu evenimente din istoria Persiei sau moravuri ale poporului persan. Tocmai aceste date cu caracter etnografic formează însă substanța Cărții a XII-a din *Persicarum rerum historia*.

<sup>6</sup> *Comentarii*, nr. 139.

<sup>7</sup> Ultimele cercetări întreprinse în Biblioteca Națională din Viena ne-au demonstrat că textul Cărții a II-a este în cea mai mare parte tribut ar lui Bersuire. Numeroase motive, citate, pasaje mai întinse, pe care le semnalăm în *Comentarii*, provin din *Reductorium morale*. Faptul că unele contaminări pot fi demonstrate chiar pentru *Epistola dedicatorie* a *Divanului* ar pleda în favoarea unei utilizări directe de către Cantemir a operei benedictinului francez. A se vedea și notele subpaginale ale Cărții a II-a a traducerii versiunii grecești.

Cele două adaosuri ale Cărții I (*Pentru cele șapte a vieții omenești vîrste și viața omului ca poama*, în care este integrat la vîrsta a cincea textul *Pentru omeneștile a omului de pediapsă tîmplări carile pîntre a vieții aceștia vîrste se tîmplă*) sînt atît de apropiate ca idei și comparații cu opusculele din literatura apuseană a vremii tratînd aceste teme, încît, dacă nu o traducere, cel puțin prelucrarea lor este plauzibilă.<sup>1</sup> Însăși incongruența din titlul celui de-al doilea text (*carile pentru a vieții aceștia vîrste* în loc de „care în cursul acestei vîrste a vieții sale”, cum trebuie să fie în original) ne sugerează un text latin greșit tradus.

Un ultim izvor direct pe care-l citează Cantemir, anunțînd în două rînduri pe cititor că i-l va pune sub ochi<sup>2</sup>, este opusculul lui Andrea Wissowatius, *Stimuli virtutum ac fraena peccatorum*<sup>3</sup>. Compararea textului *Divanului* cu această operă, asupra căreia Cantemir insistă, era o obligație a celor doi editori și în special a lui G. Sion, țîinîd seama de exigențele unei ediții academice. O asemenea confruntare era impusă tocmai de indicațiile lui Cantemir („acélea ale lui Andrei Vissovațius 70 și 7 de ponturi, ce arată, pe carile *Strămurarea a bunătăților și frîul păcatelor* le numește, adecă indemnarea spre bunătăți și opriala spre păcate... carile mai înainte a le arăta vom”<sup>4</sup> sau „cartea a triia, carea pentru acéste mai sus pomenite părți [greșit, *pentru*: păci] șéaptezeci și șéapte de ponturi cuprînd”)<sup>5</sup>, mai ales cînd, prezent în titlurile primelor două cărți, numele autorului *Divanului* lipsește — după cuviință — în titlul Cărții a III-a. S-ar fi stabilit astfel originea acelei părți din *Divanul* care cuprinde cele mai multe

<sup>1</sup> Comentarii, nr. 85—87 și 147.

<sup>2</sup> *Divanul*, f. 44<sup>v</sup> și 99<sup>v</sup>.

<sup>3</sup> Andrea Wissowatius (*Wiszwaty, Vișovati*), gînditor unitarian originar din Lituania (1608—1678), reprezentant al curentului „Fraților polonezi”, cunoscut pentru interpretarea raționalistă a *Bibliei*, ale cărei înțelesuri le supune judecății minții, iar nu adevizului credinței (cf. *Religio rationalis*, 1685). Opera lui a fost răspîndită în țările protestante și într-o bună măsură și în Transilvania (O. Fock, *Der Sorinianismus nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*, Kiel, 1847; Ludwick Chmaj, *Andrzej Wiszwaty jako działalca i myśliciel religijny*, în *Bracia Polscy*, Warszawa, 1957, p. 349—407; Z. Ogońowski, *Wiara a rozum w poglądach religijnych socynian i Locke'a*, în *Studia arianskie*, Warszawa, 1959; Günter Mühlhpfordt, *Arianische Exulanten als Verbolen der Aufklärung*, în *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, 2 Bd., Berlin, 1962, p. 220 și urm.; P. Vaida, *Dimitrie Cantemir și Andrei Wissowatius*, în *Revista de filosofie*, 12 (1965), p. 37—48). O neașteptată confuzie Wissowatius = Wisznowiecki, la N. Iorga, *Histoire des Roumains*, VI, Buc., 1940, p. 540, n. 3.

<sup>4</sup> *Divanul*, f. 44<sup>v</sup>.

<sup>5</sup> *Idem*, f. 99<sup>v</sup>.

trimiteri la izvoarele favorite ale umaniştilor medievali (Aristotel, Augustin, Ausoniu, Bernard, Boethius, Caton, Cicero, Epictet, Erasm, Hesiod, Lactanţiu, Platon, Plutarh, Sallustius, Seneca, Socrate, Valerius Maximus), ca şi originea cercetată abia recent a numelui unitarianului Crellius<sup>1</sup>, citat cu opera sa *Ethica christiana* într-o scriere moldovenească din secolul al XVII-lea. S-ar fi evitat de asemenea conjecturile privind împrumuturile lui Cantemir din Erasm în studiile recente despre Cantemir şi izvoarele lui umaniste<sup>2</sup>, sau analiza „originalităţii” ideilor sale din Cartea a III-a a *Divanului*, idei — cum ştim acum — formulate de Wissowatius.

A scăpat neobservată citarea, în aceeaşi carte a treia (cap. 56) a operei — celebră în secolul al XVII-lea — *De strategematibus Satanæ* a gânditorului catolic trecut la Reformă, Giacomo Aconcio. O carte ortodoxă care să citeze o scriere reformată atât de îndrăzneată nu avea ca scuză decît calea indirectă a referinţei şi ignorarea concepţiilor autorului. Studiile privind istoria gândirii româneşti la începuturile laicizării ei vor trebui să consemneze totuşi această prezenţă a protestantismului liberal într-o lucrare românească de acum trei veacuri.

Pentru a încheia prezentarea izvoarelor *Divanului* mai rămîn de explicat citatele din Augustin şi Seneca din Cartea a II-a. Majoritatea sînt din Bersuire. Altele par să provină din obişnuitele dicţionare de sentenţii şi maxime de mare circulaţie în evul mediu<sup>3</sup>, folosite fie de Cantemir, fie de autorul scrierii din care s-a inspirat. Şi aceste culegeri au fost apusene, în limba latină. Cantemir nu apelează nici la *Albina* lui Antonie Monahul, nici la *Locurile comune* ale lui Maxim Mărturisitorul, nici la *Sacra paralela* a lui Ioan Damaschin — obişnuitele dicţionare morale ale literaturii bizantine.

Am arătat mai sus principala sursă a citatelor din *Biblie*; numai versiunea greacă a *Divanului* foloseşte textul oficial ortodox, *Septuaginta*, din motive pe care le vom arăta mai departe. Ceea ce, evident, nu demonstrează că autorul nostru ignora textele biblice, din care pasaje, figuri de stil, exemple revin adesea în fraza lui, din obişnuinţa oricărui cărturar al vremii — cleric sau laic — cu asemenea lecturi.

Trebuie încă stabilit locul şi ponderea citatelor din autori străini în *Divanul*. Împodobindu-şi textul cu referiri la ideile altora, Cantemir

<sup>1</sup> P. Vaida, *op. cit.*, p. 44—45.

<sup>2</sup> P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51; Dan Bădăraş, *op. cit.*, p. 123—124.

<sup>3</sup> Una dintre cele mai răspindite era *Flores omnium pene doctorum qui tum in theologiam, tum in philosophiam claruerunt*, per Thomam Hibernicum summa cum diligentia collecti... Lugduni, apud Gulielmum Rovillium sub scuto Veneto, 1575, 942 p.

folosește procedee obișnuite scriitorilor din vremea lui. Citatele sînt concomitent argumente de autoritate, ornamente literare și dovadă de erudiție. De observat, însă, că prin nici una din aceste funcțiuni ele nu sînt decisive în economia cărții. Disputa Înțeleptului cu Lumea se desfășoară, cum spuneam, la tribunalul Rațiunii. Cantemir a vrut ca cititorul să se convingă printr-o deliberare proprie despre necesitatea vieții virtuoză. Chiar citatele biblice nu se impun prin autoritate divină, ci — ca și exemplele luate din autori laici — prin elementul lor rațional.

Cît privește funcțiunea ornamentală a citatelor, nici ea nu trebuie exagerată. Chiar faptul că autorul lasă libertate de mișcare ideilor în Cartea I, inviorată de dialog și de stilul oral, concentrînd referințele biblice în Cartea a II-a, face din această parte a *Divanului* — mic tezaur de citate biblice — o lectură incomparabil mai greoaie decît aceea a disputei. Dar sacrificînd dorinței de a-și demonstra cunoștințele scripturistice — lucru pe care-l anunță chiar din titlul cărții (*Divanul... întîiu izvodit... și de iznoavă din „Vechiul și Noul Testament“ alcătuit*, adaos prin care subliniază importanța acordată citatelor din Cartea a II-a) — Cantemir nu volve să încerce expunerea din prima parte a cărții, unde — fără nici o pagubă pentru economia operei — citatele sînt rare.

#### 4. Elaborarea

Scriitor fecund, cum ne-o demonstrează opera sa întinsă, Cantemir pare să fi fost și foarte expeditiv în procedeele sale de elaborare. *Imaginea științei sacre* a fost redactată în mai puțin de cinci luni, *Istoria ieroglifică* — în opt luni.<sup>1</sup> Nu este deci surprinzător faptul că *Divanul* a putut fi elaborat în șase luni, cum am încercat să arătăm mai sus.

Cititorul, și mai ales critica literară modernă, au o atitudine severă în problema originalității. Autorului i se cer idei și forme de exprimare noi, reluările și împrumuturile reduc aprecierea unei opere. Analiza la care cercetările din urmă au supus *Divanul* pare să ducă la concluzii deosebite de acelea ale autorilor mai vechi, care au văzut în scrierea lui Cantemir „cea dintîi operă filozofică română originală“<sup>2</sup>. Dacă autorul însuși spune în epistola dedicatorie că opera sa este o antologie; dacă a treia parte a ei este tradusă; dacă o altă treime pare

<sup>1</sup> P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 55 și 76.

<sup>2</sup> B.P. Hasdeu, *O scriere de filosofie morală în limba română*, în *Arhiva istorică a României*, 2 (1865), p. 81; cf. și P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51.

calchiată după un model străin — concluziile precedente trebuie revizuite.

Istoria literară trebuie să judece operele în ambianța de idei și procedee a epocii în care au fost create. Dacă am aplica scrierilor literaturii medievale criteriile de astăzi, puține dintre ele n-ar păcătui prin împrumuturi largi de motive, comparații sau pasaje mai mari, luate cu seninătate din alți atutori.<sup>1</sup> Cum literatura noastră dăduse încă în al XVI-lea secol opere de gândire politică exprimând realități locale, ca *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, discutarea locului sau înțelesului *Divanului* în istoria gândirii românești nu se mai pune în aceeași termeni ca acum un secol pentru Hasdeu. Considerând cu obiectivitate prima scriere a lui Dimitrie Cantemir, scopul nostru este de a-i judeca importanța în cadrul operei acestui autor, ca și în acela al literaturii române vechi și al culturii sud-est-europene în general. Pentru a ajunge aici, negreșit că prima datorie este de a ști în ce măsură *Divanul* — o culegere de gânduri, texte și idei — redă sau nu atitudinea autorului; cu alte cuvinte, *autenticitatea* operei.

Răspunsul la această întrebare este neapărat afirmativ. Alegând „din a multora... ogoară neveștedzitoare floricele”, Cantemir nu realizează o simplă culegere de sentențe și maxime, adesea contradictorii, ca mai toate dicționarele morale, ci le folosește drept elemente componente ale unei structuri noi, al cărei autor este și la care și-a dat, prin urmare, adeziunea. Atitudinea lui este — cum arată în epistola dedicatorie — numai aceea a unui „simplu și neiscusit grădinar”, care alegând flori străine le răsădește în propria-i grădină, făcându-le astfel ale sale, drept „întia a osteninței mele răsădire și odrăslire”. Dar aceasta este indeletnicirea oricărui autor umanist, care creează cu orice materiale apreciate pentru frumusețea și înțelepciunea lor, indiferent că sînt produse de gândirea antică păgînă sau creștină, de măiestria cărturarului sau de geniul popular. La fel, Cantemir citează în liniște lângă textele biblice pe Seneca, „măcar că păgîn era”, sau lângă Augustin pe al-Saadi, „persiesc om învățat, măcar că păgîn era”. Prețuind

---

<sup>1</sup> Încă spre sfîrșitul secolului trecut, Eminescu indică într-o notă curioasă din ms. rom. nr. 2.264 al Bibliotecii Academiei R.S.R., f. 319, procedeul de elaborare al unui dicționar economic: „Pe Carey îl cumpăr-n ediție mare, 'l leg cu hîrtie intercalată. Șterg toate pasajele netrebnice din el, traduc partea bună, tot ce e sănătos ca idee. Tot așa fac și cu List și cu alți economiști ce-mi convin. Fac un mic dicționar, *Der Grundbegriff der N. Oekonomie*, cu un sistem prevăzător de rezultate ale ideii generale. Producțiunea.” [A.Z.N. Popp, *Din preocupările economice ale lui Mihail Eminescu*, în *Viața economică*, 2 (1964), nr. 24 din 2 iunie, p. 16.]

adevărul și frumosul dintr-o atitudine nouă, umanistii care treceau peste hotarele dintre religii n-aveau nici sfiala de mai târziu de a cita sau copia pînă la abuz scrieri străine. Ei le folosesc liniștiți, mai ales cînd textele împrumutate adaugă autoritatea unor nume celebre de filozofi și poeți ai antichității sau evului mediu.

Asemenea procedeu nu împiedică personalitatea autorului să se manifeste. În Cartea I a *Divanului*, Cantemir este acela din *Istoria ieroglifică*: viu, polemic, colorat în imaginile și expresiile folosite, apropiat de vorbirea populară moldovenească a vremii, conciliant cu ideologia religioasă dominantă și cu atitudinea laică a omului din secolul al XVII-lea. În Cartea a II-a și a III-a, autorul *modifică*, oriunde i se pare că textele se abat de la viziunea sa doctrinară, sau *adaugă* din propriile sale lecturi orientale sau bizantine, religioase sau laice — cu alte cuvinte, își corectează și își completează izvoarele. El nu este nici un simplu traducător al lui Wissowatius, atent să-i lase textul nealterat, nici un compilator dornic să-și atribuie opera altuia. Cum am arătat mai sus, el anunță în două rînduri că a treia carte a *Divanului* este scrierea lui Wissowatius, dar Cantemir o încorporează operei sale pentru că o consideră conformă viziunii sale doctrinare și morale, iar în puține locuri unde observă divergențe le soluționează după concepția sa. În general, scrierea lui Cantemir vădește libertatea sa față de izvoare. Păgini, catolici, musulmani, eretici, autorii săi sînt tot atîtea „grădini cu neveștedzitoare floricéle”, din care autorul nostru culege după bunul plac. Este atitudinea obișnuită a gînditorului umanist, bucuros că ideile sale găsiseră la alți autori o exprimare fericită, pe care o adoptă fără rezerve. *Ceea ce împrumută un asemenea autor reprezintă deci propria-i gîndire.*<sup>1</sup> Aceasta ne permite să afirmăm că, indiferent cît de mare este aportul străin în *Divanul*, opera însăși reprezintă în forma sa ultimă o creație exclusivă a lui Cantemir, înfățișînd un stadiu propriu de formație filozofică, etică și literară. El însuși a privit-o așa, după cum reiese nu numai din *Cartea de închinăciune*, ci și din faptul că peste șaisprezece ani, cînd dorește să se recomande Academiei din Berlin, își prezintă drept primă operă *Divanul* și se oferă s-o trimită la Berlin.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Alt autor răsăritean care nu se sfiește să facă din *Imitatio Christi* sau *Exercițiile spirituale* ale lui Ignățiu de Loyola cărți de pietate ortodoxă este — peste un secol — Nicodim Aghioritul. Prelucrările sale sînt însă împrumuturi ale unor structuri literare sau ale unor forme de exprimare, fără ca tradiția doctrinară să fie contaminată de idei apusene.

<sup>2</sup> O. Densusianu, *Notițe asupra lui Dimitrie Cantemir*, în *Revista critică-literară*, 2 (1894), p. 65—66.



Încercarea de a reconstitui procesul de elaborare a cărții confirmă raportul dintre partea originală și împrumuturi, dezvăluind și mai bine efortul autorului de a croi din elemente eterogene veșmîntul unei concepții proprii. *Divanul* nu este o carte scrisă unitar de la prima pînă la ultima sa filă, nu este o operă gîndită îndelung și elaborată pe îndelete. Analiza textului ne dezvăluie — dimpotrivă — o alcătuire grăbită, meșterul adunînd materiale adesea prefabricate, cărora numai un real talent literar a reușit să le dea aspectul omogen ce a înșelat pînă nu demult pe cercetători.

O primă problemă este aceea a raportului dintre primele două cărți.<sup>1</sup> Autorul prezintă Cartea a II-a drept un comentariu al celei dintîi, o *Dovedire împotriva Lumii*, o pledoarie în plus a Înțeleptului, care, reluînd capitol cu capitol Cartea I, fie combate argumentele Lumii din capitolele în care vorbea aceasta, fie își întărește cu temeluri scripturistice sau cu citate din diferiți autori aserțiunile din părțile în care vorbise el. De aici și corespondența între capitolele Cărților I și a II-a.

Dar o analiză mai atentă arată că această corespondență este formală, pentru că în Cartea I titlurile capitolelor nu corespund cu textele în marginea cărora sînt notate.<sup>2</sup> O asemenea corespondență întîlnim numai în Cartea a II-a. Aici titlul rezumă într-adevăr ideile din capitole, iar ideile etice sau filozofice, motivele literare, uneori abia menționate în Cartea I, sînt dezvoltate pe larg. Observăm deci că numai *Cartea a II-a este autonomă*. Ea ni se înfățișează ca un mic tratat moral de sine stătător, în lectura căruia nu simțim nici o clipă nevoia de a ne referi la un text de bază, ca în cazul unui comentariu. Dimpotrivă, *împărțind Cartea I în același număr de capitole și punîndu-le titlurile corespunzătoare din Cartea a II-a, autorul a făcut Disputa dependentă de ceea ce prezintă el drept comentariul acesteia*. Din această observație deducem că *autorul a elaborat mai întîi micul tratat moral din Cartea a II-a*. Dar, după cum am văzut mai sus, la redactarea acestei cărți *Biblia* nu a fost folosită din lecturi directe, ci printr-un *Thesaurus biblicus*, iar autorul dă textele și referințele după *Vulgata*. Celelalte izvoare ale cărții provin tot din literatura medievală apuseană: teoria corespondenței dintre macrocosm și microcosm — din opera francezului Pierre Bersuire; descrierea celor șapte vîrste și a accidentelor ce survin în viața omului la maturitate, cu care se încheie

<sup>1</sup> V. mai sus, p. X-XI.

<sup>2</sup> Pentru felul cum prezintă autorul acest raport, v. *Comentarii*, nr. 4.

cartea, dintr-o sursă de limbă latină. Exemplele luate din hagiografia răsăriteană (II 52) nu sînt suficiente pentru a înlătura evidența că autorul a urmat întru totul un model din literaturile latine medievale, model ce urmează încă a fi stabilit.

Întîia carte a *Divanului* — disputa între Înțelept și Lume — apare drept comentariul dramatizat al micului tratat moral din Cartea 2 II-a. Disputa este — sub toate raporturile — partea în care pecetea originalității autorului poate fi cel mai ușor descifrată. Vioiciunea replicii, culoarea epitetelor, plasticitatea imaginilor cu care ne va obișnui Cantemir în *Istoria ieroglifică* se mișcă în prima carte a *Divanului* libere de cursul didactic și monoton al ultimelor două, chiar dacă inspirația din Cărțile II și III este prezentă<sup>1</sup>, și exemplul altor dispute dintre suflet și trup, om și lume a stat în fața autorului.

Știm acum că pentru a treia parte a *Divanului* Cantemir n-a trebuit să facă decît efortul unei traduceri. Traducere atentă, desigur, deoarece din textul lui Wissowatius tinărul cărturar omite tot ceea ce nu intra în vederile doctrinei ortodoxe sau adaugă explicațiile de care credea el că are nevoie cititorul moldovean; dar aceste intervenții sînt prea neînsemnate ca să putem afirma că, fie și într-o oarecare măsură, *Stimuli virtutum* ar fi fost adaptată sau prelucrată de Cantemir.

*Istoria Divanului* pare deci a fi următoarea: lectura modelului ce i-a servit pentru Cartea a II-a duce la o prelucrare sau la o traducere cu intervenții a căror amploare nu o putem deocamdată stabili, apoi — sub influența motivului disputei între suflet și trup — la redactarea Cărții I. Urmează traducerea din Wissowatius, revederea și definitivarea întregului cu mici adausuri din *Stimuli virtutum* în primele două cărți, și *Divanul* este trimis la tipar.

### 5. Versiunea greacă

Problema autenticității versiunii grecești și-a pus-o mai întîi B.P. Hasdeu<sup>2</sup>, care — apreciind că „din epistola lui Cacavela... se cunoaște clar că însuși autorul scrisese opera sa numai românește” — ajunge, în ediția pe care o dă *Divanului* în 1865, la concluzia inutilității de a retipări „o grecească străină”. Pasajul din Cacavela la care se referă Hasdeu este acela în care Cantemir primește laudele dascălului său pentru „a voroavii înfrumșetare, pre cit a moldovenescului

<sup>1</sup> Vezi în notele Cărții I semnalarea împrumuturilor făcute din ultimele două.

<sup>2</sup> *O serie de filosofii morale în limba română*, loc. cit., p. 81.

niam limbă a cuprinde poate". O laudă a textului grec lipsește, dar de aci nu se putea conchide că lui Cacavela i s-a trimis doar textul românesc. Numai o comparație a celor două versiuni putea să lămuirească dacă ele sint datorate deopotrivă lui Cantemir; dar o asemenea comparație nu a fost întreprinsă pînă acum. Sion era încă nedumerit în 1878 „în care versiune s-a scris originalul”<sup>1</sup>, dar — ca și Hasdeu — crede „inutil de a reproduce și versiunea greacă, căci ea nu ar fi adus nici o lumină de interes filozofic sau literar”. Pe de altă parte — observă Sion — „versiunea grecească nu ne-ar fi putut da o idee mai bună despre cunoștințele scriitorului: limba în această versiune este atît de neglijată, atît de barbară, încît nu o putem califica indestul”. Mirat „cum însuși învățatul Ieremia Cacavela a putut permite elevului său să iasă la lumină cu o grecească atît de comună și mai ales într-o operă cu un titlu atît de pompos”<sup>2</sup>, Sion vede o singură explicație: „poate că pe timpul acela așa se scria limba grecească și în asemine ipostază trebuie să respingem ideea că versiunea aceasta a fost lucrarea originară a lui Cantemir, fiindcă de la dinsul nu se mai văd alte opere scrise în limba aceasta”.

Paternitatea lui Cantemir asupra versiunii grecești a *Divanului* a fost deci de două ori contestată prin argumente diferite, dar — ni se pare — nici unul suficient. Lauda versiunii românești nu exclude existența uneia grecești. Limba acestei versiuni este acea „proastă grecească”, obișnuită autorilor care au dorința — umanistă și generoasă — de a fi citați și înțeleși de cît mai mulți, iar nu de o minoritate. În sfîrșit, însuși Cantemir declară că și *Istoria Imperiului otoman* o avea redactată „în întregime în limba greacă și latină”<sup>3</sup>, deci afirmația lui Sion că el nu a lăsat opere în grecește era neîntemeiată. Un raționament de două ori greșit, bazat în mare măsură pe observațiile superficiale ale lui Sion, va duce cu timpul chiar la contestarea paternității *Divanului*: dacă textul român e tradus după cel grecesc, iar acesta nu aparține lui Cantemir, opera însăși nu-i mai poate fi recunoscută. Un anumit rol în răspîndirea acestei judecăți l-a avut M. Gas-

<sup>1</sup> *Operele principelui Demetriu Cantemir*, t. V, București, 1878, p. X.

<sup>2</sup> *Idem*, p. XI.

<sup>3</sup> *Kniga sistima muhammedanskoi religii*, Sanktpeterburg, 1722, p. 356. Panegiricul lui Petru cel Mare, rostit la Curte, în 1714, de Șerban Cantemir (în vîrstă de numai șapte ani) și, desigur, redactat de tatăl său, era tot în limba greacă (P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 190).

ter, care considera *Divanul* drept o traducere din grecește, autorul ei fiind Ieremia Cacavela.<sup>1</sup> Părerea aceasta a trecut apoi la N. Drăganu<sup>2</sup> și Traian Bratu<sup>3</sup>, care o repetă — unul cu rezerve, al doilea fără.

Dintre cercetătorii mai noi, P.P. Panaitescu acceptă că prima scriere a lui Cantemir a fost „scrisă în grecește și românește”<sup>4</sup>, iar Dan Bădărău ezită în a afirma paternitatea lui Cantemir în ceea ce privește versiunea grecească sau — în acest caz — presupune că versiunea definitivă este cea română, trimisă lui Cacavela la Iași. Analizând epistola învățatului grec, Bădărău conchide că „versiunea greacă a precedat și că a fost transpusă apoi de Cantemir în limba română; mai bine zis, lucrarea a fost gândită în grecește, limba de școală a lui Cantemir, și preocuparea sa a fost de a găsi în românește termenii adecuați unei scrieri filozofice”<sup>5</sup>. De curind, Șerban Cioculescu<sup>6</sup> comunica impresia unui elenist că „bogăția și siguranța în minuirea limbii populare grecești poate pune serios la îndoială paternitatea semnatarului [*Divanului*]”.

G. Călinescu, la rîndul său, consideră<sup>7</sup> că „încîlcirea frazei din *Divanul...*, școlăreasca și rămuroasa silogistică au fost exagerate. *Cantemir, traducîndu-se din grecește*[s.n.] voia să aducă în limba natală toate grațiile unei fraze de cărturar. Sforțarea lui se cade prețuită avînd mai ales în vedere că trebuie să scoată din nimic un vocabular filozofic”.

Răspunsul la aceste două ipoteze îl poate da numai confruntarea celor două versiuni — neîntreprinsă pînă acum. O asemenea confruntare ne arată: 1° — că ele nu sînt datorate aceleiași persoane; 2° — că versiunea greacă este făcută după cea română. Textul grec prezintă în raport cu cel românesc următoarele particularități:

---

V. *Literatura populară română*, București, 1883, p. 167, și *Chrestomafie română*, vol. I, Leipzig-București, 1891, p. XLVIII.

<sup>1</sup> *Pagini de literatură veche*, în *Dacoromania*, 3 (1921—1922), p. 239.

<sup>2</sup> *Cărțile populare la români*, în *Revista Fundațiilor*, 3 (1936), nr. 10, p. 67, n. 1.

<sup>3</sup> *Dimitrie Cantemir*, p. 47.

<sup>4</sup> *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 112—113.

<sup>5</sup> *Despre stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Tribuna*, 2 (1958), nr. 35 (august 30), p. 7.

<sup>7</sup> *Istoria literaturii române de la origine pînă în prezent*, București, 1941, p. 41.

a) *Repetarea erorilor din textul românesc datorită traducerii mecanice:*

*Textul românesc*

*Versiunea greacă*

o picătură de vin [corect: venin]  
amestecat (2<sup>v</sup>);  
nice Besérica Răsăritului, nici  
altă Svintă Scriptură [sic!]  
pomenéște (31<sup>r</sup>);  
risul durerilor [om. nu] să va  
amesteca (46<sup>v</sup>);  
care pentru acéste mai sus po-  
menite părși [recte: păci] (99<sup>v</sup>);  
spre a nunții [recte: morții]  
venire gătiți a fi ne trebuie  
(116<sup>r</sup>).

μία σταλαματιῶ κρασί  
ἀνακατωμένη.  
οὔτε ἡ ανατολικὴ ἐκκλησία,  
οὔτε ἄλλη καμία ἁγία γραφή τὸ  
ἀναβάλλει.  
μὲ τὴν εὐφροσύνην ἀνακατώνεται  
ἡ λύπη.  
διὰ τοῦτα τὰ ἄνωθεν  
σημειωμένα μέρη.  
χρεῖα νὰ ἤμεσθεν ἔτοιμοι  
πρὸς τοὺς μέλλοντας γάμους.

b) *Deosebiri de sens datorate neînțelegerii textului românesc:*

cînd slăbăsc, atuncea tare sint  
(69<sup>v</sup>);  
și aceasta crede (23<sup>v</sup>).  
Seneca, car[tea] 101 (115<sup>r</sup> și  
passim).

ὅταν ἀσθενῶ τότε μέγας  
[mare, eroare de lectură]. εἰμὶ.  
καὶ ἐτοῦτο τὸ πιστεύω  
[cred, în loc de crede].  
Σενέκας, βιβλίῳ  
[cartea, în loc de epistolă, sensul  
din textul românesc]. ρα.

c) *Omisiuni față de textul românesc*

și de bine cine a să dezlupi ar  
pofti?  
Și de vréme ce-i iubăsc, iată dară  
că le sint priiatin, și care ar fi  
acela... (19<sup>r</sup>).  
Apocal. gl. 3, sh. 17 (47<sup>r</sup>).  
Ecclisiastul... gl. 33, sh. 15  
(64<sup>v</sup>).  
„Iaste ca cum ar fi bogat și  
nemică are“. Împotrivă pentru  
acel cu bună a sufletului pază  
îmbliînd, grăiaște: „Iaste ca

καὶ ἀπὸ τὸ καλὸν ποῖος  
ἤθελεν ἀγαπήσει νὰ χω-  
ρισθῇ; [om.] καὶ ποῖος  
ἤθελεν εἴσται ἐκεῖνος...  
om.  
om.  
εἰσὶν οἱ πλουτίζοντες  
ἑαυτοὺς μηδὲν ἔχοντες.  
[om.], κεφ. ιγ, στιχ. ζ.

*cum ar fi sărac în multe bogății*", gl. 13, sh. 7 (67<sup>r</sup>);  
 ...ce încă și nepovestită în  
 cumpliciune au simțit durere  
 (însă după trup, nu după  
 dumnădzăire) și fără nice o  
 cărtire și ca mieluşelul blind  
 acéstea toate au răbdat (132<sup>r</sup>)

καὶ ἄτιμον ἄθῶ οὗ  
 ἑκατέρησε. [om.]

d) *Încercări de a corecta sau completa textul românesc:*

lumea de mincinoase, iară înțeleptul de credincios să dovedește (IV<sup>v</sup>);

și apucându-te hrăpește și nu te liapădă (3<sup>v</sup>).

„ce voi face să moștenesc împărăția ceriului?” (13<sup>v</sup>).

„Toate le are vremea și cu vremile sale vor trece toate” (44<sup>r</sup>);

acum dară acéle purtătoare de duh nesimțitoriu fiind

„Omului mort necurat nice o nedějde îi va mai fi” (73<sup>r</sup>).

Valerius Marele [sc. Valerius Maximus] (107<sup>r</sup>).

ὁ μὲν κόσμος ψεύστης καὶ μάταιος, (mincinoasă și deșartă) ὁ δὲ σοφὸς πιστὸς καὶ ἀληθὴς ἀποδείχνεται.

καὶ πιάνοντάς σε λαχανιάζει (gîfîie) καὶ δὲν σέ ἀφήνει. τί ποιήσας ζοὴν αἰώνιον (viața veșnică) νὰ κληρονομήσω; καὶρὸς τῷ παντὶ πράγματι καὶ τὰπαν τῷ καιρῷ παρέρχεται (e vreme pentru orice și toate trec la vremea lor). τῶρα λοιπὸν ἐκεῖνα τὰ ἄλογα ζῶα ὄντας αἰσθητικὰ (acele fiind iraționale fiind simțitoare).

τὸ δὲ κάυχημα τῶν ἀσεβῶν ὀλλυται (Lauda necredincioșilor va pieri)

Βαλέριος μάξιμος.

Ultimul exemplu arată fie că traducătorul în greacă a cunoscut opera lui Valerius Maximus, fie că a avut în față originalul latin după care fusese alcătuită versiunea românească.

e) *Traducătorul în limba greacă folosește „Septuaginta”, iar textul românesc „Vulgata”:*

În general, traducătorul în grecește verifică citatele biblice din textul românesc (unde ele au fost traduse după *Vulgata*, versiunea latină a *Bibliei*), cu versiunea oficială răsăriteană, *Septuaginta*. A se vedea, de exemplu: f. 54<sup>v</sup> (*Iov*, 16, 22 și *Ier.*, 6, 4); f. 55<sup>v</sup> (*Avac.*, 2, 6 și *Iov*, 10, 9); f. 61<sup>r</sup> (*Prov.*, 23, 35) etc. Această confruntare nu este consecventă însă, de aceea uneori referințele sînt reproduse în forma lor greșită din textul românesc (de pildă, f. 62<sup>r</sup>: σοφίας, κερ. γ στιχ. α, δ în loc de *Înf. Sir.*, 41, 1); iar alteori se dă textul grec după *Septuaginta* și referința după *Vulgata* (de exemplu, f. 54<sup>v</sup>: *Tobie*, 4, 23 sau f. 58<sup>v</sup>: *Var.*, 6, 67 și *Eclisiast.*, 37, 34 — locuri inexistente în *Septuaginta*; f. 56<sup>v</sup>: *Eclisiast.*, 43, 26 [*Septuaginta*: 24]). De aici provine și inconsecvența curentă în textul grec a numelui cărții lui *Iisus, fiul lui Sirah*, care este numită cînd ὁ ἐκκλησιαστής (*Eclisiastul*, greșit, sub influența numelui *Eclesiasticul* din textul românesc), cînd, corect: ὁ σοφῶς.

Comparația celor două versiuni duce și la constatări curioase. Astfel, la f. 73<sup>v</sup>, referința din textul românesc *Ps.* 39, 5 este dată după *Vulgata*, dar în cel grecesc (*Ps.* 40, 4) după o ediție latină tradusă din ebraică a *Vechiului Testament*.

Fără îndoială, trebuie ținut seama și de erorile datorate neglijenței traducătorului sau culegătorilor. Astfel, la f. VI<sup>r</sup>, trimiterea *Ps.* 74, 8 e repetată greșit în textul grec (în loc de *Ps.* 106, 27); la f. 38<sup>r</sup> se pun între paranteze inutile cîteva cuvinte (εἰπὲς λοιπὸν etc.); la f. 66<sup>v</sup>, referința la *Ier.* 6, 8 lipsește etc.

Mai observăm că traducătorul în grecește nu are preocuparea identității dintre titlurile Cărtilor I și a II-a, de aceea traduce cu cuvinte diferite aceste titluri (cf., de exemplu: I 84—85 cu II 84—85).

Exemplele de mai sus arată că traducătorul în limba greacă nu poate fi una și aceeași persoană cu autorul textului românesc. De neînțelegeri ale textului român, de nerespectarea identității între titlurile primelor două cărți, de omisiuni ca cele semnalate mai sus nu se putea face vinovat autorul, ci un traducător cu o atitudine mai puțin respectuoasă față de textul original al operei. El s-a mărginit a da o versiune greacă „pe-nțelea”, fără preocupările stilistice ale lui Canteмир, care — negreșit — ar fi încercat să închidă limba grecească în aceleași tipare întortocheate și nefirești pe care le-a întrebuințat în propria lui limbă.

Proba concludentă că versiunea greacă este ulterioară redactării textului românesc ne-o dă însă confruntarea Cărții a III-a din *Divanul*, cu textul latin al cărții lui Wissowatius, *Stimuli virtutum*.

Iată cîteva pasaje:

*Andreae Wissowatii, Stimuli virtutum, fraena peccatorum, Amstaelodami, 1682.*

[*Andrei Vissovașius, Strămurarea a bunătăților și frâul păcatelor, în] Dimitrie Cantemir, Divanul, Cartea a triia, Iași, 1698.*

[Ἀνδρέας Βησσοβάτζιος, Κεντρία τῶν ἄρετῶν καὶ χαλινάρια τῶν ἁμαρτιῶν.] Δημητρίου [Καντεμίρ] Κριτήριον, Βιβλίον τρίτον, Ἰασίου, 1698.

Bonum ac beatum vitae statum esse homini appetendum malum autem ac miserum aversandum ac vitandum, quilibet qui modo vere homo, id est ratione utens, vocari meretur, facile agnoscit et confitetur. Quinetiam non male ac improbe, sed bene et honeste vivendum esse, ut beate vivatur plerique qui modo non prosus nefarii ac profligati sunt, non audent diffiteri. Sed ut quispiam prout par est malitiam exuere, seu vitia ac peccata excutere, virtutes vero sibi comparare ac inducere velit et studeat, oportet tum scire causas impellentes et incitamenta quae hominem ad virtutes exstimulent et a vitiis refragentur atque cohibeant; tum etiam nosse media atque modos quibus adiuvantibus istius boni conatus effectum consequi valeat (p. 1).

Ca bine, fericéște și cu odihnă al vieții cust precum să fie omului de poftit și de cercat, iară cel rău și blăstămat precum să fie de scărândiuit și de lepădat, fietecine carile adevărat om iaste, adecă carile cu întriagă minte că să slujéște iaste vrédnic a să chema, prelesne-i iaste a cunoaște și a mărturisi. Că nu rău și fără socotială, ce bine și cinsteș iaste de viețuit ca fericit să viețuiască. Și mai mulți, carii nu de tot sint domoliți, adecă deprinși cu ispitirea, ce nu numai aceia ce fietecine (cîți cătră aceasta de-a-tocma sint) năravurile réle și păcatele a le dezbrăca și a le scutura, iară bunătățile a le agonisi și a le îmbrăca ari vrea și ari pofti. Cătră aceasta dară, întii îndemnătoarele și împingătoarele pricini trebue a ști, carile precum cătră bunătăți îl îndiamnă și îl inviteadză, iară de la răutăți îl opresc și îl înfriniadză. Și încă mijloacele și tocmélele a cunoaște i să cade, carile spre a cestii buni nevoieșă agiutînd, ca și spre a lor deplin facere a urma să poată (f. 100<sup>v</sup>).

Ὅτι πῶς ὁ ἄνθρωπος νὰ ἐπιθυμῇ καὶ νὰ ζητᾷ μὲ καλοσύνην, μὲ εὐτυχίαν, καὶ μὲ ἀνάπαυσιν τὸν περίοδο θτῆς ζωῆς, τὸ δὲ κακὸν καὶ ἀπαισίον νὰ τὸ ἀποφεύγῃ καὶ νὰ τὸ μισῇ, καθέννας ὅπου κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος εἶναι ἄξιός λέγεται πῶς κυβερνᾶται μὲ σωστά μυαλά, εὐκολον εἶναι, νὰ γνωρίσῃ καὶ νὰ μαρτυρήσῃ πῶς ὅχι κακὰ καὶ ἀσυλλόγιστα, ἀλλὰ καλὰ



καὶ τιμητικὰ εἶναι ἀναγκαῖον νὰ ζῇ τινάς, διὰ νὰ ζῇ μὲ εὐτυχίαν. Καὶ οἱ περισσότεροι ὅπου δὲν εἶναι δαμασμένοι, ἤγουν συνηθισμένοι μὲ τὴν δοκιμὴν, καὶ ὅχι μόνον αὐτοί, ἀλλὰ καθ' ἑνας ὅπου (ὅσοι εἰς τοῦτο ὁμοιάζουν) ἤθελεν θελήσει καὶ ἐπιθυμήσει, νὰ ἀποβάλλῃ καὶ νὰ ξετινάξῃ ἀπὸ λόγου τοῦ τὰ κακὰ ἦθῃ, καὶ ταῖς ἀμαρτίαις, τὰς δὲ ἀρετὰς νὰ ταῖς ἀποκτήσῃ καὶ νὰ ταῖς ἐνδύθῃ, πρὸς τοῦτο λοιπὸν πρῶτον τυχέει νὰ ἐξεύρῃ ἐκεῖναις ταῖς ἀτίαις ὅπου τὸν ἄνθρωπον παρακινοῦν, καὶ τὸν ἀνδρειώνουν πρὸς τὰς ἀρετὰς, ἀπὸ δὲ τὴν κακίαν τὸν ἐμποδίζουν καὶ τὸν χαλινώνουν. Καὶ ἀκομὴ τοῦ πρέπει νὰ γνωρίζῃ τὰ μέτα καὶ τὰ ὄργανα τὰ ὅποια εἰς τοῦτον τὸν καλὸν ἀγῶνα τὸν βοηθοῦσιν, διὰ νὰ ἐμπορῇ νὰ ἀκολουθῇ τὴν πληρεστάτην ἐνέργειαν αὐτονῶν.

Inscitia ac ignorantia rerum scitu utilium, vel inconsiderantia atque incogitantia, est hominibus multorum causa malorum, in virtutibus omittendis et peccatis committendis. Debet praecedere aliqua scientia, ut deinde adsit conscientia. Inscitia autem reperitur saepe in iis etiam qui alioqui multa scire atque variarum rerum gnari et periti esse videntur (p. 1—2).

Ἡ ἀμάθεια καὶ ἡ ἄγνοια τῶν πραγμάτων ὅπου εὐκολα εἶναι νὰ γνωρισθοῦν ἢ ἡ ἀνοησία καὶ ἀσυλλογισία τῶν ἀνθρώπων εἶναι αἰτία πολλῶν κακῶν (χάριν λόγου) εἰς τὸ νὰ ἀφίσουν τὴν ἀρετὴν καὶ νὰ ἀποκτήσουν τὴν κακίαν ἢ τὴν ἀμαρτίαν. Πρέπει τὸ λοιπὸν, πρῶτα νὰ προηγεῖται κάποια μάθησις, ὥστερα ἀπὸ τὴν ὁποῖαν νὰ μὴν λείπῃ ἡ καλὴ συνειδησις. Λοιπὸν ἡ ἄγνοια εὐρίσκεται μάλιστα εἰς ἐκείνους ὅπου τοὺς φαίνεται πῶς νὰ ἡξεύρουν περισσὰ καὶ πολλὰ πράγματα νὰ γνωρίζουν καὶ νὰ καταλαμβάνουν καυχοῦνται (f. 100<sup>v</sup>—101<sup>r</sup>).

A cognitione sui ipsius debet homo ut ab inferiore gradu ad superiorem ascendere, nempe ad cognitionem Dei. Etsi vero Deus sensibus ho-

Neștiința și necunoștința a lucrurilor carile prelesne sînt a să cunoaște, sau nesămăluirea și oamenilor negîndirea a multe răutăți pricină iaste (adecă) în părăsirile bunătăților și în agonisirea răutăților sau a păcatelor. Cade-să dară înainte vreo știință a purcede, ca de-cîia a ascunsului inimii știință să nu lipsască. Neștiința dară mai virtos încă să află în ceia carii multe a ști și a multe lucruri cunoscători și pricepători a fi li să pare (f. 100<sup>v</sup>—101<sup>r</sup>).

Dintru a sa cunoștință, omul, de la spița cea de gios mai sus a să sui trebue, adecă la a lui Dumnădzău cunoștință, deși dară Dumnădzău cu omeniasca socoteală nu să cuprînde,

minum non subiaceat, sicut et ipsa hominis anima; unde aliqui quibus ut eum esse agnoscant non expedit, ne utpote impii ab eo puniantur, existere eum negant; tamen existere eum revera probatur, praeter alias rationes, praecipue a mundi partium non solum maiorum sed et minorum, atque ipsius hominis membrorum singulorum, dispositione ordinata et ad certos fines atque usus directione (p. 10).

Ὁ ἄνθρωπος ὕστερα ἀπὸ τὸν γνῶσιν τοῦ ἑαυτοῦ του, πρέπει ἀπὸ τὸν κατώτερον βαθμὸν εἰς τὸν παραπάνω νὰ ἀνεβαίνει, ἔχουν εἰς τὴν τοῦ Θεοῦ γνῶσιν. Καὶ ἂν καλὰ ὁ Θεὸς μὲ τὸν λογισμὸν τοῦ ἀνθρώπου δὲν καταλαμβάνεται, ὥς καὶ ἡ ἰδιὰ του ψυχῇ (ὅθεν ἐλέγονται οἱ ἄσεβεῖς διατι πῶς εἶναι Θεὸς τὸν ἀρνοῦνται) ὅμως πῶς βέβαια εἶναι μαὲ ἄλλους λογαριασμοὺς ἄς δοκιμάζῃ καὶ μάλιστα ἀπὸ τὰ μέρη τοῦ κόσμου καὶ ὅχι μόνον ἀπὸ τὰ μεγαλῆτερα, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὰ μικρότερα καὶ μάλιστα ἀπὸ τὰ ἰδία μέλη τοῦ ἀνθρώπου, τὰ ὁποῖα εἰς ἄσφαλα τέλη καὶ ὑπηρεσίαις μὲ τέχνην εἶναι διορισμένα (f. 103<sup>v</sup>).

Tolle moras; semper nocuit differe parata (p. 42).

Lase zăbovirile, pururea au stricat a depărta cele gata (f. 115<sup>r</sup>).

Τὴν ἄργηταν πάντα νὰ τὴν ἀφίνης<sup>6</sup>, βλάβη εἶναι τὰ ἔτοιμα νὰ μακρύνῃς (f. 115<sup>r</sup>).

Mortuus ut vivas, vivus Mort să viețuiești, viu îți trebuie a moriaris oportet; muri.

Ζωντανὸς σοῦ κάμνει χρεὶα νὰ ἀποθάνῃς, διὰ νὰ ζήσεις ἀπεθαμένος.

Assuesce ergo prius quam Deprinde-te dară pînă a nu muri, a moriare mori (p. 44). muri (f. 116<sup>r</sup>).

Μάθε λοιπὸν πρὶν ἀποθάνεις νὰ ἀποθάνῃς (f. 116<sup>r</sup>).

După cum se observă din textele de mai sus, în timp ce versiunea românească urmează din cuvînt în cuvînt originalul latin, cea greacă adoptă cursul degajat și fraza limpede a limbii vorbite. Numeroase expresii din textul românesc trec în cel grecesc: *id est ratione utens*, tradus „carile cu întreagă minte că să slujește”, devine πῶς κυβερνᾶται με σωστὰ μυαλά; *Deus sensibus hominum non subiaceat*, tradus „Dumnădzău cu omeniasca socotială nu să cuprinde”, este redat prin ὁ θεὸς με τὸν λογισμὸν τοῦ ἀνθρώπου δὲν καταλαμβάνεται; *plerique qui modo non prorsus nefarii ac prodigati sunt*, tradus „și mai mulți carii nu de tot sînt domoliți, adecă deprinși cu ispitirea” este redat aldoma în versiunea greacă: καὶ οἱ περισσότεροι ὅπου δὲν εἶναι δαμασμένοι, ἤγουν συνηθισμένοι με τὴν δοκιμὴν. Și în Cartea a III-a unele cuvînte din versiunea română lipsesc în cea greacă (*sed quoniam* = „dară căci?”, f. 108v; „acesta au fost tatăl lui Alexandru Marele”, f. 119v).

Versiunea greacă a *Divanului* nu este deci o versiune de autor. Ea a fost întocmită după textul românesc de un cărturar care cunoștea bine ambele limbi, stăpîn pe terminologia filozofică, familiarizat cu literatura umanistă, dar care — achitîndu-se doar de o datorie — nu a pus în tălmăcirea sa acurateța autorului. Cine a putut fi acest traducător?

Gîndul ni se duce îndată la Cacavela, mai în măsură decît oricine să-și înțeleagă și să-și ajute ucenicul. Cu un an înainte, Cacavela tradusese din greacă în română *Învățătura sîntă*, tipărită tot la Iași, ceea ce vădește o excelentă cunoaștere a limbii noastre. Unele erori de traducere, ca *mare* pentru *tare* (într-un citat biblic), confuziile privind cartea *Iisus Sirah* etc. par ciudate însă din partea unui cleric, dar dată fiind pe atunci răspîndirea culturii teologice și unui laic din secolul al XVII-lea asemenea erori îi pot fi la fel imputabile. Aceste erori trebuie deci considerate drept simple *lapsus calami*, păstrînd astfel, pînă la alte dovezi, ipoteza că versiunea greacă e datorată lui Cacavela.

### III. „DIVANUL” — SCRIERE FILOZOFICĂ ȘI ETICĂ

Într-un tablou de idei ca acela pe care ni-l înfățișează *Divanul* fondul omogen interesează cercetarea științifică mai puțin decît elementele noi, care contrastează cu restul. Surprinderea acestor elemente noi este tot atît de importantă pentru studiul gîndirii românești, care trece la sfîrșitul secolului al XVII-lea printr-o prefacere înnoitoare, ca și pentru cunoașterea formației lui Cantemir la începutul activității sale cărturărești.

Fondul filozofic și etic general al *Divanului* este acela al concepției creștine, dominantă în cultura Europei de sud-est a epocii în care a fost elaborată cartea. Ar fi însă greșit să credem că această concepție era înțeleasă la fel de laici și de clerici, iar în aceste două tagme, de către cărturari sau de cei neînvățați, de preoțimea seculară sau de clerul monastic.

Între principalele tendințe manifestate de laicii cărturari din Europa de sud-est, trebuie considerată mai întâi evoluția către o gândire tot religioasă, dar rațională, în care adevărurile fundamentale erau supuse arbitrajului rațiunii, iar morala începea să se întemeieze pe o înțelegere mai îngăduitoare a omului. Acești gânditori, atenți la mișcările de idei din Europa apuseană, care cunoscuse Scolastica și Reforma, se depărtau treptat de izvoarele tradiționale ale doctrinei răsăritene (operele părinților Bisericii) și manifestau acum un interes pronunțat pentru gândirea neoaristotelică și umanistă în general.<sup>1</sup>

Între cărturarii laici, simpatiile pentru umanismul antireformist de inspirație iezuită și neoaristotelismul de inspirație protestantă provoacă, la rindul lor, controverse sau lupte mai aprige, ca acelea dintre Teofil Coridaleu și Meletie Sirigul, dar în general tendințele înnoitoare, dorința desprinderii de teologie și a formării unei gândiri filozofice independente sînt comune acestor gânditori, iar disputele lor duc la o subrezire continuă a autorității pe care teologia o avea asupra vieții intelectuale răsăritene. Dimitrie Cantemir făcea parte din această mișcare de idei, ca și stolnicul Constantin Cantacuzino, spătarul Nicolae Miclescu și alți cărturari români ai timpului.

Între intelectualii credincioși tradiției doctrinare se poate de asemenea face o distincție între conservatorii din mediul călugăresc atonit și personalitățile care înțelegeau să țină pas cu vremea, ca Dositei, patriarhul Ierusalimului. Dar intervențiile repetate ale acestuia în viața politică și neconținutele sale peregrinări la București, Iași și Moscova aveau ca scop tocmai menținerea autorității ecleziastice; eliberarea de sub jugul otoman, răspîndirea tiparului, ridicarea nivelului cultural general trebuiau — în concepția lui — să fie acțiuni conduse de Biserică tocmai pentru întărirea supremației ei și pe planul

---

<sup>1</sup> Vezi pentru acest proces lucrarea lui Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, 2<sup>ème</sup> éd. Thessalonique, 1967, p. 22-29; P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 37-46; Dan Bădărău, *op. cit.*, C. Th. Dimaras, *Ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς λογοτεχνίας*, 2. έκδ., 'Αθήναι, [1956], p. 53-72; *παράρτημα*, p. 21-24.

secular. Ortodoxia de limbă greacă reprezenta pentru acești gânditori singura soluție culturală posibilă pentru Europa de est și sud-est.

În raport cu aceste tendințe, *Divanul* oferă numeroase elemente care-l clasează între operele de legătură dintre două epoci și două lumi. În urzeala lui se împletesc tradiția și raționalismul, gândirea răsăriteană și cea occidentală. Principalul aport al cărții lui Cantemir este tocmai în direcția aceluși proces de unificare a gândirii europene pe care, la șase veacuri după schisma din 1054, Biserica ortodoxă nu-l mai poate împiedica prin îndelungatele ei eforturi de apărare a doctrinei orientale. Iată de ce într-o carte de etică ortodoxă își poate afla loc, pe zeci de pagini, o atitudine laică, epicureică — în fondul său anticreștină.

Ca în orice dispută, și în *Divanul* sint înfățișate două concepții despre fiecare din realitățile discutate; în cazul de față o concepție tradițională — aceea a Înțeleptului — și alta laicizantă, apărută de Lume.

Omul, în vederile Înțeleptului, este un animal rațional (*dobitoc sămăluitoriu*, I 71), superior, prin facultatea rațiunii (*cea dinlontrul capului lumindă... socoteala minții*, I 24), animalelor, înzestrate numai cu sensibilitate (*dobitoacele simfitoare*, I 71). Nu întâlnim în *Divanul* concepția despre *intelect*, caracteristică idealismului antic și medieval, iar termenul *minte* este întrebuințat doar în unele expresii ca „deșertule de minte” (I 4), „străinule de minte” (I 6), fără semnificația specială dată lui *mens* sau *voûs* de platonism, de neoplatonism sau de metafizica creștină. Omul are *suflet*, nemuritor (ψυχή, II 68, numit și *inemă* din lat. *anima*), de natură divină (*însuflat de Dumnezeu*, I 71); animalul are numai abur („suflare, πνοή, II 68), „muritoriu” și în nemică întorcătoriu” (*ibidem*). Omul are și *conștiință*, numită *a ascunsului inimii știință* (III 14) sau numai *ascunsul inemii* (I 77), gr. σκευδής, care poate fi *bună* sau *rea* (III 14). Distincția dintre *omul spiritual* și *omul sufleteș* din psihologia creștină (2 Cor. 2, 14) nu pare să fie surprinsă de Cantemir, judecând după traducerea defectuoasă a expresiei *homo animalis* (II 71) prin *dobitocul om*, în loc de „omul dobitocesc” (corect în versiunea greacă: ψυχικός άνθρωπος).

Concepția antropologică a Înțeleptului este desigur una creștină, dar desprinsă de mistica patristică și evoluată spre raționalismul protestant al secolelor XVI—XVII. Facultatea supremă de cunoaștere de care dispune omul este rațiunea (*socoteala*), asupra căreia Cantemir va face o expunere completă în scrierea sa mai târzie cu câțiva ani, anume: *Compendiolum universae logices institutionis*. În acest tratat

de logică autorul nostru explică pierderea științei infuze de către primul om prin păcatul original. Omul rămâne astfel numai cu lumina rațiunii, care oferă „puterea și leacul de a descoperi adevărul și de a pune stăpânire pe el”. Călea cunoașterii raționale este inductivă „de la cele mici la cele mari, de la cele inferioare la cele superioare, de la cele de pe pământ la cele din cer” și ea este arătată de știința logicii.<sup>1</sup> Această concepție despre om și rațiune o avea Cantemir încă din perioada elaborării *Divanului*. Facultatea de cunoaștere umană este una defectuoasă: ea poate greși (*rătăcita socotială*, I 74). Conducerea corectă a rațiunii impune *lumina credinței* (I 77), adică acceptarea doctrinei revelate care, cum va arăta Cantemir în *Compendiolum*<sup>2</sup>, este păstrată în textele sacre. Astfel și procedează Înțeleptul, care pornește de la citate biblice în pledoaria sa împotriva Lumii. În felul acesta, rațiunea poate fi *driaptă și bună* (I 44), *driaptă și întriagă* (III 1) — expresie provenită, poate prin Wissowatius, care o folosește în *Stimuli virtutum*, cap. 1, din gândirea aristotelică<sup>3</sup>. Dar în *Divanul* concepția Înțeleptului nu este nici singura, nici cea mai convingătoare. Alături de această poziție tradițională, care acceptă încă argumentele de autoritate, o întâlnim pe aceea a Lumii, strict raționalistă, pe care autorul o înfățișează pentru că ea reprezintă o realitate în gândirea vremii și la care, negreșit, cititorii *Divanului* trebuie să fi fost mai sensibili.

Însă chiar în pledoariile Înțeleptului concepția despre omul rațional (*socotitorii*, II 26) și insistența asupra importanței rațiunii în cunoaștere exprimă o atitudine detașată de gândirea tradițională răsăriteană, în care accentul era pus pe intelect, facultatea de intuire nemijlocită a esențelor, superioară rațiunii, care este discursivă și mediată. Este adevărat că în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* — sub influența lui Van Helmont — Cantemir va delimita puterea rațiunii, subliniind excelența luminii infuze, dar în *Compendiolum*, scris cam în aceeași vreme, autorul se va strădui să demonstreze valoarea logicii, deci a rațiunii. În *Divanul*, însuși genul scrierii impune folosirea demonstrației, a logicii, tot cursul argumentației fiind rațional. Autorul apelează la *dovezi* și face o *socotială* (I 79), în care caută să demonstreze logic incompatibilitatea dintre om și lume. De observat că întreaga controversă putea fi rezolvată și prin simple argumente de autoritate, prin citate biblice. Dar Înțeleptul

<sup>1</sup> *Compendiolum*, prefața, în *Opere*, t. VI, București, 1883, p. 412; pentru concepția lui Cantemir despre rolul rațiunii în cunoaștere v. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 287, 309, 315.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> V. Comentariile, nr. 171.

vrea să convingă Lumea. Însuși apelul la analogia dintre macrocosm și microcosm este o incursiune în domeniul gnostic ce oferă o imagine a naturii și încearcă să explice alcătuirea omului prin conformitatea sa cu structura universului.

Prin rolul conferit rațiunii și logicii, Cantemir adopta acea atitudine filozofică ce avea să determine, în cele din urmă, o spărtură în gândirea Europei de sud-est, continuând astfel aici un proces consumat la acea dată în Europa apuseană. În acest proces, Biserica ortodoxă se va apăra pînă tîrziu, la începutul secolului al XIX-lea, condamnând „dialectica ceea ce s-au vîrit de afară, carea foarte adeseori stîigă «deci dar», «așadar», care acest cu îndrăzneală cuvînt «așadar» îi va trimite pe ei în vîcînicul blestem”<sup>1</sup>. Cu un veac și jumătate în urmă, Cantemir apela tocmai la rațiune și la logică pentru argumentarea unui sistem etic care trebuia, după el, să permită omului a se folosi „și de cea trecătoare și de cea viitoare viață”. Metoda disputei, argumentarea și însăși terminologia filozofică folosită fac ca *Divanul* să nu fie o predică sau un tratat autoritar, ci o dezbatere din care adevărul trebuie să rezulte cu o evidență accesibilă omului simplu. În aceasta constă și popularitatea, și răspîndirea de care s-a bucurat scrierea lui Cantemir.

Lumea are, în *Divanul*, mai multe accepțiuni. Ea este, mai întîi, Cosmosul cu tot ceea ce cuprinde el: pămîntul, cerul, stelele, cu regnurile animal, vegetal etc. În acest sens, ea este denumită *macrocosmul*, „lumea mare” — expresie luată dintr-o expunere cosmologică apuseană în limba latină (*magnus mundus*). Cosmosul este identic cu creațiunea, și în acest sens îl cuprinde și pe om, stăpînul acesteia (*microcosmul*). Ca urmare, Cosmosul participă la degradarea omului prin păcatul original. Aceasta ne duce la al doilea sens al Lumii — dominant în *Divanul* —, anume acela de ordine a realităților inferioare, sensibile, trecătoare, deci iluzorii, opusă celeilalte ordini a realităților superioare, inteligibile și perene. Lucrurile Lumii sînt „veștedzitoare”, raportul ei cu omul „deșertare și amăgeală” (I 3). Cea mai mare parte a Cărții I este consacrată demonstrării acestui caracter malefic al Lumii și datoriei omului de a i se împotrivi pentru cîștigarea ordinii superioare a „celeilalte lumi”.

Cantemir este aci tributarul unei concepții tradiționale, comună doctrinelor orientale, neoplatonice și creștine<sup>2</sup>, pe care însă, cum vom

<sup>1</sup> Iosif al Argeșului, în prefața traducerii românești a lucrării lui Athanasie din Paros, *Ἐπιτομή των θελων δογματων*, Neamț, 1816, f. [3v].

<sup>2</sup> Discuția acestui sens al Lumii în *Divanul*, la Dan Bădăraș, *op. cit.*, p. 294.

vedea, nu o acceptă fără nuanțele determinate de evoluția într-un sens filozofic modern a gândirii sale. Sensul profund al acestei concepții este că Lumea în esența ei este bună, fiind creația divină. Pentru a beneficia însă de valorile ei, omul trebuie să o domine, deoarece „Nu rob, ce stăpîn lumii Dumnedzeu ti-au lăsat; pentru aceasta tu pe dînsa, iară nu ea pre tine să te stăpîniască” (I 71).

Problema principală a *Divanului* este tocmai aceea a raporturilor dintre om și lume. Legea acestor raporturi este fundamentată în două feluri: conform doctrinei creștine (omul, stăpîn al creațiunii) și conform ermetismului medieval (analogia dintre macrocosm și microcosm). Apelul la cea de-a doua fundamentare este rezultatul interesului arătat de Cantemir față de soluțiile noi, altele decît cele ale tradiției gândirii bizantine. Liniștit de faptul că analogia dintre „lumea mare” și „lumea mică” o aflase într-un izvor creștin (Pierre Bersuire), el preia teoria corespondenței în sens invers dintre cele două „lumi”, fără să știe că ceea ce pentru gândirea apuseană fusese o „creștinare” a unor doctrine primite din afară, devenea pentru dînsul tocmai o concesie făcută acestor doctrine, pe care creștinismul ortodox le refuzase cu grijă în veacurile precedente.

Două soluții ale raporturilor om-lume se confruntă în *Divanul*: aceea a Înțeleptului și aceea a Lumii. Soluția Înțeleptului recomandă atitudinea clasică a moralei creștine, pe care curiozitatea umanistă o întărea cu extrase din doctrina stoică, și în general din filozofia practică a gândirii antice în măsura în care ea acoperea principiile evanghelice. De aci frecvența în *Divanul* — prin Wissowatius sau alte izvoare — a citatelor din Epictet și Seneca, Cicero sau Virgiliu. Soluția Înțeleptului este aceea a rațiunii „întregi și drepte”, bine orientată doctrinar, dominînd pasiunile prin care Lumea caută să robească pe om. În felul acesta, omul va stăpîni lumea și-i va anula nocivitatea.

Soluția Lumii pornește, aparent, de la aceleași premize creștine (și ea citează *Biblia*), dar printr-o interpretare diferită ajunge la o rețetă a viețuirii radical opusă, asemănătoare hedonismului antic. Din punct de vedere filozofic, argumentarea Lumii este negreșit partea cea mai interesantă și nouă din *Divanul*. Lumea este purtătoarea de cuvînt a omului obișnuit, dornic să se bucure de viață, de frumusețile și avantajele ei. Lumea oferă bogăție, bucurie, putere; de ce nu am profita de ele? Pentru că sînt trecătoare, cum spune Înțeleptul? Dar ce este veșnic? Sufletul omului sau viața de dincolo? Există o asemenea viață? întreabă Lumea. Dar „cine au vădzut duhul omului



să-îndu-se în sus, sau a dobitocului coborîndu-se în gîos?" argumentează ea, citînd un pasaj celebru şi supus multor controverse din *Ecleziastul* (3, 15). „Cine dintr-acei ce din mine au eşit (adecă din cei morţi) s-au întors (adăcă au învins [= învîiat]) şi precum alt bine mai bun decît binele mîeu au aflat, să vie să-ţi spue?" (I 68). Totul se rezumă la existenţa terestră: să profităm de ea, insistă Lumea. Evidenţa bunului-simţ şi experienţa comună ne demonstrează că încrederea în altă viaţă este o iluzie." „Încă îmi spui, argumentează Lumea, că la sfîrşitul veacului acestuia va fi aşea şi aşea şi tu nu numai căle de la sfîrşitul veacului, ce nice mîine, nice mai apoi ce va fi şi ce să va lucra nu poţi a şti. Iată dar că tu, cu această minte purtîndu-te şi cu aceasta socotială slujîndu-te, mîntea ta iaste în vînt şi socotiala în nuori, de vrême ce toată nedějdea şi toată credinţa ta în căle viitoare şi-n căle fiitoare pui" (I 66). Lumea vrea demonstraţii şi dovezi limpezi. Ea refuză argumentele bazate pe autoritatea biblică, pe care o citează pentru îndoielile ce le îngăduie — ca mai sus *Ecleziastul* —, iar nu pentru temeiurile de credinţă pe care le impune. „Caută de vedzi, ia aminte şi pricepe că toate ale mēle sînt adevărate", spune dînsa. „Căci toate cite ţ-am spus iată că şi denaintea ochilor ţi li-am pus" (I 66). Pentru că şi ea iubeşte pe oameni, vrea să le evite soarta celor ce „numai cu nădejdea rămîind, şi de ale mele bunuri s-au scăpat" (I 67).

Pînă la abandonul conformist la care o obligă economia lucrării — în care trebuie să învingă înţeleptul — chiar după ce se dă bătută într-un mod de altfel neconvîngător (I 76: „de vrême ce şi eu am început a cunoaşte că cuvintele tale cum nu sînt réle şi eu oricît împotriva ta m-aş pune — macar că şi eu am a-ţi răspunde — să te dovedesc nu voiu putea"), Lumea încearcă o soluţie proprie, mai puţin radicală, dar totuşi laică: împărţirea vieţii în răstimpuri consacrate celor cereşti şi celor pămînteşti. În această ultimă variantă hedonistă, Lumea recomandă omului ca o şeptime din viaţă să o dea desfătării: „Nice dzic eu, în toate dzile şi totdeauna cu mine şi cu îndrăgitele mēle să te veseleşti desfătări. Ce, de nu în trei dzile o dată, macară într-o săptămînă o dată, prin vrêmea a şease dzile lucrînd şi isprăvînd toate răcodéliile tale, iară a şeaptea dzi te odîhnéşte... bea, mănîncă, te desfătiadză, te dezmiardă şi te veseléşte, ca şi tu din munca şi din truda mîinilor tale să cunoşti dulceaţă. Că dacă ţi-i voia să-ţi spui cu dreptul, numai cît vei bea, mînca şi alfta ai agonesit, iar altele vor rămînea, şi nici iale de tine, nici tu de dinsele vei avea folos" (I 80). În literatura română nu se mai scriseseră asemenea pagini;

ne imaginăm ușor, în fața acestei confruntări de atitudini, spre care înclina adevărul cititorului.

Scriind în cîmpul unei culturi dominată de gîndirea religioasă, după ce expune atît de limpede două atitudini care formau substanța dilemei centrale a omului din vremea sa, Cantemir dă o rezolvare conformistă disputei, adjudecînd victoria Înteptului. Între două poziții radicale, autorul adoptă una de mijloc, religios moderată. Soluția lui nu este aceea ascetică — fuga de lume, sacrificarea vieții, renunțarea totală la bunătățile ei —, pentru că „de tot de această lume a te lepăda greu ți se pare și îți este voia ca în această lume nu de tot pustiu și sarac să fii”. Pentru că, iarăși (cităm din însăși încheierea Cărții I), „această trecătoare lume iaste lumea chiverniséllii (că de nu să va chivernisi cineva nu va precopsi)”. Așadar, prin chiverniseală (*gubernare*, κυβερνησις), omul trebuie să ajungă ca „și oamenilor și lui Dumnezeu să fie plăcut”. Chiverniseala înseamnă, în cazul de față, viețuirea virtuoasă, așa cum o recomandă Wissowatius în *Stimuli virtutum*. Soluție, desigur, creștină, dar concesivă — și aici se manifestă încă o dată laicismul autorului —, animată de speranța că cititorul „și de cea trecătoare, și de cea viitoare viață să va folosi”.

Procedînd astfel, Cantemir risca să se depărteze de doctrina ortodoxă? Orice gînditor care ataca probleme filozofice sau etice cu mijloacele gîndirii secolului al XVII-lea risca aceasta. Scrierile sale ulterioare o dovedesc îndeajuns. Protestele de rigoare doctrinară din *Divanul*<sup>1</sup> sau sublinierea ortodoxiei autorului nostru din studiile recent apărute<sup>2</sup> trebuie înțelese nuanțat. Abandonînd pozițiile severe ale patristicii, ale teologiei mistice, Cantemir rămîne în limitele unei ortodoxii formale, capabilă să combată purgatoriul catolic — cum face și el în *Divanul* — dar despărțită de idealurile eshatologice ale doctrinei tradiționale.

Această atitudine nu este ostentativă. Poate că însuși Cantemir nu și-a dat seama de consecințele ei, tocmai pentru că ignora scrierile lui Dionisie Areopagitul, Grigore de Nissa, Grigore Palamas sau ale celorlalți reprezentanți ai ortodoxiei în expresia sa radicală. Incontestabil, dorința lui Cantemir este să rămînă în limitele doctrinei ortodoxe. Dar el crede în compatibilitatea dintre ortodoxie și o anu-

<sup>1</sup> Satisfacția lui că este „nu altei biserici, ci al răsăritului următor” (*Carte de închinăciune*); ar fi exagerat să căutăm, însă, în *Divanul* atacuri anticatolice, reacții la... Unirea din 1699 (N. Iorga, *Histoire des Roumains*, VI, Buc., 1940, p. 540, n.4).

<sup>2</sup> Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 195 și urm.; P. Vaida, *art. cit.*, p. 46—47.

mită filozofie exterioară ei, iar prin aceasta se și situează pe o poziție laică, asemenea umanistilor apuseni cu două veacuri mai devreme.

În felul acesta, este firesc să se fi căutat în *Divanul* urme pavliciene<sup>1</sup> sau să se discute în ce măsură Cantemir a fost influențat de gândirea unitarianului Wissowatius<sup>2</sup>. Aparent, Cantemir nu e vinovat de nici o concesie față de asemenea concepții heterodoxe. În fond, el lasă liber accesul oricărei doctrine raționaliste, așa cum au fost — cu nuanțele caracteristice epocii lor de afirmare — și pavlicianismul și unitarianismul. Cele două concepții au comun refuzul dogmei, al paradoxului care stă la baza gândirii creștine și tendința de a da temeri raționale acestei gândiri. Pavlicianismul nu poate concepe cum Binele și Răul, Întunericul și Lumina, pot proveni dintr-un singur principiu suprem și susține că lumea e făcută de Dumnezeu și de Diavolul, căzînd astfel în dualism, doctrină mai comodă pentru rațiune decît *coincidentia oppositorum*. Unitarienii refuză consubstanțialitatea paradoxală a trei persoane în treime, reducînd divinitatea la un singur principiu. Pe planul filozofiei practice, ambele doctrine caută să satisfacă principiile înalte, făcînd însă un loc mai mare omului în viața lui temporală, singura despre care au o evidență sigură.<sup>3</sup> Fără să sub-

<sup>1</sup> Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 122—123: „*Divanul* nu este prea departe de a se lăsa antrenat pe această pantă” (a pavlicianismului, n.n.). Amintim însă că doctrina celor „două căi” a vieții și a morții, a ingerului bun și rău etc., se găsește și în scrieri nesuspectate de erezie, ca *Învățătura celor doisprezece apostoli*, cap. I și V, sau *Păstorul lui Hermas*, VI, 1—2 (vezi *Scrierile părinților apostolici*, traducere românească, vol. I, București, 1927, p. 81, 85, 237—238), sau în *Personificările* lui Mihail Choniates, citate mai sus. Nu orice înfățișare a dualității era condamnată de creștinism drept maniheism (expresie originară a pavlicianismului), ci doar absolutizarea a două principii, credința că ele nu pot fi reduse la un monism spiritualist.

<sup>2</sup> P. Valda, *art. cit.*, p. 45—47. Autorul conchide că D. Cantemir a preluat critic opera gînditorului unitarian, corectînd formulările în dezacord cu concepțiile ortodoxe și că „preceptele morale ale lui Wissowatius au un caracter negativ, ascetic”. Cantemir le adoptă, desigur, de vreme ce le traduce și le încorporează *Divanului*, dar în Cartea I se arată capabil să exprime și o concepție morală incomparabil mai evoluată decît aceea a predicatorului lituanian.

<sup>3</sup> În *Etudes de philosophie médiévale*, Strassbourg, 1921 (*La signification historique du thomisme*), Etienne Gilson a arătat cum introducînd criteriul rațiunii în adevărurile de credință, cu tot ceea ce decurge de aici (logica, apologetica, argumentarea, controversalele), gândirea medievală a început să se depărteze de teologie, făcînd loc filozofiei, care se dezvoltă eliberîndu-se din condiția de „sclavă” a celei dintîi. Unitarienii urmează același proces, ilustrat prin opere caracteristice ca acelea ale lui Joachim Stegman cel Bătrîn (*Usus rectae rationis in rebus fidei*, Altdorf, 1662), Christoph Sand cel Bătrîn din Königsberg (*De usu rationis in theologia*, Amsterdam, 1684) și A. Wissowatius (*Religio rationalis. De rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis*, Amsterdam, 1685), considerată drept „punctul culminant al raționalismului arianist tîrziu” (Günter Muhlfordt, *art. cit.*, p. 237).

scrie fățiș la vreuna din concepțiile de mai sus, Cantemir are aceeași preocupare. Faptul este și mai evident dacă analizăm problematica în care se încadrează *Divanul* și felul cum o rezolvă autorul.

Problema raporturilor dintre om și lume era, pe vremea când o trata Cantemir, încă dominată de teoria „norocului nestatornic” (*Fortuna labilis*), expresie a incapacității omului de a înțelege și controla cursul existenței. Prin *Divanul*, tânărul cărturar moldovean reușește să dea o tratare nouă a acestei teme, fapt care nu a fost remarcat pînă acum.<sup>1</sup>

Tema *Fortuna labilis* este veche în literatura europeană. Nesiguranța vieții, a condițiilor social-politice, tristește experiențe umane și observarea atentă a desfășurării evenimentelor au impus această evidență omului din antichitatea tirzie și din evul mediu. Poeți, scriitori, gînditori de seamă au tratat-o în numeroase scrieri. Una dintre cele mai vechi opere care evocă norocul nestatornic este epistola a IV-a, *Ex Ponto*, a lui Ovidiu. Ajuns de pe culmea gloriei în trista condiție a exilului, poetul latin își notează reflecțiile amare despre Fortuna, zeița nestatornică (*haec dea non stabili*) în versuri care vor exercita o puternică influență asupra scrierilor cu aceeași temă din literatura medievală.<sup>2</sup> Ovidiu fixează coordonatele temei: comparația norocului cu un glob care se rotește (lumea supusă intervenției soartei capricioase); inabilitatea lui (ca frunza, ca suflarea vîntului); toate cele omenești sînt suspendate de o ață foarte subțire (*omnia sunt hominum tenui pendencia filo*); evocarea — prin chemări interrogative — a puternicilor lumii prăbușiți în culmea gloriei și bogăției lor (Cresus, Dionisie din Siracuză, Pompei, Marius: *Divitis audita est cui non opulencia Croesi? ... Quid fuerat Magno [sc. Pompeo] maius?*); oamenii sînt supuși jocului puterii divine (*Ludit in humanis divina potentia rebus*).

Unele, sau toate aceste note, reapar în scrierile cu aceeași temă vreme de aproape două milenii. Ovidiu n-a fost desigur primul care să fi cugetat asupra vanității lumii. Lumea veche auzise cu secole

---

<sup>1</sup> *Fortuna labilis* și vanitatea lumii ca temă centrală a *Divanului* au mai fost menționate de G. Pascu, *Viața și opera lui Dimitrie Cantemir*, București, 1924, p. 20; de Perpessicius, *Locul lui Dimitrie Cantemir în literatura română*, în *Mențiuni de istoriografie literară și folclor*, [Buc.], 1957, p. 289—290, și în *Alte mențiuni de istoriografie literară și folclor*, București, 1961, p. 276; și de Tudor Vianu, *Mădăch — Eminescu*, în *Studii de literatură universală și comparată*, ed. a 2-a [Buc., 1963], p. 573—574. Sensul nou dat acestui motiv al gîndirii medievale nu a fost însă pus pînă acum în valoare.

<sup>2</sup> *Ex Ponto*, IV, III, 55—56.

Înainte strigățul împăratului filozof: „Deșertăciune a deșertăciunilor, toate sînt deșertăciuni!” (*Ecl.*, 1, 1). Plutarh (*Ad Apollonium*), Euripide, Demetriu din Faler, Tibul, Propertiu scriseseră și ei despre soarta capricioasă și roata norocului, care se învîrtește neîncetat.

De labilitatea vieții însăși se ocupă în secolul al IV-lea Ioan Hrisostom, în *Prima exortăție către Teodor cel căzut*, ca și în alte scrieri ale sale. Întîlnim aici imagini comune versurilor ovidiene (evocarea celor prăbușiți în plină avere, glorie, putere politică; contrastul dintre strălucirea vieții și dezolarea morții etc.). Însă ar fi o eroare să nu descifrăm sensul din motivul lui Hrisostom. Viața temporală pentru dînsul, ca și pentru alți gînditori creștini de mai tîrziu, nu are preț în comparație cu viața viitoare, inestimabilă. Hrisostom are în vedere acea viață; cea de acum este doar o pregătire; a te opri la ea și la frumusețile ei este irațional, e un calcul greșit, dezavantajos.

Numeroasele dialoguri între Înțelept și Lume, între Suflet și Corp, între Filozofie și Om reiau în literatura medievală tema *Fortuna labilis*. Viața, norocul, lumea, frumusețea, sănătatea, averea, puterea sînt nestatornice: ele trebuie disprețuite în favoarea adevărului și binelui etern rezervate omului în evoluția sa postumă. Boethius face din imaginea roții norocului un loc comun al gîndirii europene. Dante, du Bellay, Villon, iar în literatura modernă Volney, Chateaubriand, Lamartine, Leopardi și Carducci și la noi Grigore Alexandrescu, Cîrlova și Eminescu vor contribui la ilustrarea aceleiași teme.<sup>1</sup>

Identitatea temei a înșelat însă pe cercetătorii diferitelor scrieri care o prezintă. Constatările privind nestatornicia vieții duc la concluzii deosebite pe măsură ce, prin umanism, gînditorii revin la viziunea antică a lumii și a splendorilor ei. Nu s-a observat că în fața acestei nestatornicii *disprețul* gînditorilor creștini e înlocuit treptat de *regretul* celor moderni. În secolele XVI—XVII, orice om lucid era nevoit să recunoască nestatornicia norocului, a bogăției, a puterii, a vieții însăși. Două soluții se oferă în fața acestei cumplite evidențe, și anume, acelea înfățișate limpede în *Divanul*: 1<sup>o</sup> — *carpe diem*, soluție a caracterelor tari, condiționată de acceptarea unei filozofii raționale, abia la începutul ei; 2<sup>o</sup> — soluția oferită de doctrina creștină și făgăduința vieții viitoare. Formularea refuzului celei de-a doua

<sup>1</sup> Ramiro Ortiz, în lucrarea sa *Fortuna labilis* (București, 1927), urmărește motivul, din literatura antică pînă în cea modernă, menționînd și autorii români începînd cu Miron Costin, dar omîțîndu-l pe Cantemir. Cf. și A. Doren, *Fortuna in Mittelalter und in der Renaissance*, în *Vorträge der Bibl. Wartburg*, 1 (1922—1923), p. 71—144, și H.R. Patsch, *The goddess Fortune in medieval literature*, Cambridge, 1927.

soluții este deocamdată în pregătire; majoritatea acceptă încă soluția creștină<sup>1</sup>, dar numai ca o mângâiere. Începutul îl făcuse Boetius, care văzuse nevoia *Mângâierilor filozofiei*. Neputința de a consolida cursul lumii, de a reduce riscul insuccesului, de a da stabilitate vieții obligă la refacerea echilibrului, aruncînd în celălalt taler al balanței speranța unei stabilități viitoare. Dar modernii fac acest schimb cu jale: este limpede că, dacă ar fi putut, ei ar fi păstrat splendoarea cunoscută a acestei lumi, pentru fericirea imaginară și ipotetică a celei viitoare. Este perioada în care filozofia — fără să fi rupt cu soluția teologică — încearcă o formulă teoretică de împăcare între „credința medievală în Dumnezeu și aceea în sine însuși, proprie omului Renașterii”<sup>2</sup>.

Regăsim această tratare a temei în literatura română a secolului al XVII-lea. Un sens deosebit, creștin, ascetic, își parcurgea încă un drum pe sfîrșite: traduceri din Hrisostom aduc în fața ochilor cititorilor vechea imagine a lumii iluzorii („viața acestei lumi este ca un vis și ca o umbră ce trece”) și chemarea (*ubi sunt?*) desfătărilor trecătoare: „Unde este mărirea lui cea mare și deșartă ce o avea și mulțimea de oameni ce avea după el și gonia pre oameni să treacă prin tîrg calul boierului și singur boierul? Unde sînt îmbrăcămintele cele scumpe și cu mosc? Unde sînt lăudătorii? Unde sînt ospețele și zicăturile? Unde este risul cel mult? Unde este grăsimea trupului și viața cea odihnită? Ce s-a făcut dar trupul acela care a fost sătul de atîta cinste și bunătate? Pasă la groapă, că vei vedea”<sup>3</sup>.

Dar această atitudine de dispreț ascetic al lumii nu este singura. Ea începe a fi dublată mereu mai stăruitor de aceea a cărturarilor, care știu că viața este trecătoare, dar — regretînd aceasta — își mărturisesc dragostea pentru viață și pentru lume, durerea că ea este nesigură și că trebuie să o părăsească.

<sup>1</sup> Despre conflictul interior al Occidentalului din secolul al XVI-lea, reluat peste un secol în Europa de sud-est și căutarea unei soluții noi în afara credinței, v. lucrarea lui Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, 1962, p. 491—501.

<sup>2</sup> Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. Federico Federici, Firenze, 1935, p. 123, citînd pe A. Warburg, *Francesco Sassetis letzwilige Verfügung*, în *Kunstwissenschaftliche Beiträge August Schmarsow gewidmet*, Leipzig, 1907, p. 129 și urm.

<sup>3</sup> *Mărgăritare*, trad. de Ștefan și Radu Greceanu, București, 1691, p. 810—812: Cuvînt al 21-lea, *Pentru moarte și pentru sfîrșitul lumii*. La R. Ortiz, *op. cit.*, este citat un pasaj din aceeași ediție a *Mărgăritarelor*, dar din Cuvîntul VII al sf. Simeon cel Nou cuvîntător de Dumnezeu, cu referința cronată la *Prefața Triodului din 1700* coplîndu-se greșit după N. Iorga, *Activitatea culturală a lui Constantin Brîncoveanu și scopurile ei*, în *Analele Acad. Rom.*, s. II-a, Mem. Ist., 37 (1914—1915), p. 167.

Cum am putea explica altfel tonul și sensul poemului lui Miron Costin, *Viața lumii*?

A lumii cînt cu jale cumplita viața  
Cu griji și primejdii, cum ieste și așa  
Prea suptiri, și-n scurtă vreme trăitoare.

Lumea este „hicleană“, „înșelătoare“, pentru că ea nu oferă nimic în mod definitiv, ci toate le mută, le schimbă. Motiv de amare regrete: „În toate vremi cum să nu plîngă/ toate cîte-s, pe tine?“ De ce? Evident, pentru că nimeni nu se desparte fără părere de rău de bunurile lumii. Gîndul la moarte, refugiul și mîngierea creștinului îl înfioară pe Costin: „O pricină amară nu așteaptă: sapa“. Lumea, prin nestatornicia ei, este nedrept întocmită („Viețuim și viața ieste neștiută/ Și pînă la ce vrîme ieste giuruită./ Așa ne poartă lumea, așa amăgêște./ Așa înșală, surpă și batjocurêște“). Soluție de împăcare cu lumea nu există („Nici voi, lumii înțelepții, cu filosofia/ Hălăduiți în lume, nici teologia/ V-au scutit de primejdii, sfinți părinți ai lumii,/ Ce v-au dus la moarte amară pe unii“).

Din poemul lui Costin nu reiese cine este vinovat: lumea, norocul sînt creaturi; este evident că ele nu pot fi făcute răspunzătoare. „Ceriul [aci: Dumnezeu] de gîndurile noastre bate jocurie“. Cel ce pune termene neștiute fericirii și vieții noastre este Dumnezeu însuși. Ar fi desigur exagerat să-l bănuim pe Costin de necredință și ateism. Ultimele versuri ale poemului său propun, totuși, soluția creștină: „În ceriu, cu fericire în vécî te mărește“. Dar trebuie să observăm că *Viața lumii* propune soluția vieții veșnice în ultima instanță, ceea ce o deosebește radical de scrierile mai vechi, în care ea era — dimpotrivă — *prima*. În scrierea lui Costin (poemul său), lumea, norocul și Dumnezeu reprezintă — indiferent — cauza nestatorniciei celor omenești și, în mod curios, omul nu apare nicăieri responsabil de soarta lui, prin păcatele sale, ca în doctrina creștină.

Nu ne mai aflăm deci în fața viziunii creștine pentru care viața de aici este o iluzie, iar cea viitoare o certitudine; se anunță, dimpotrivă, viziunea omului modern, pentru care viața aceasta este o certitudine — vai! — limitată și condiționată, iar cea viitoare o mîngiere ipotetică.

Am insistat asupra *Vieții lumii* pentru că înțelegerea acestui poem și a acestei atitudini explică în mare măsură *Divanul* însuși. Cartea lui Cantemir este o reluare cu alte mijloace a poemului lui Costin. Am arătat mai sus cum contaminarea se poate demonstra textual: o serie de versuri din *Viața lumii* sînt dezvoltate în primele două

cărți din *Divanul*. Cunoscînd bine opera bătrînului cărturar, sensibil la teza din *Viața lumii*, a norocului nestatornic, ca unul ce a fost martor la pieirea nedreaptă a lui Costin, Cantemir tratează tema cu mijloace mai bogate, îngăduite și de cadrul mai larg al lucrării. Identificarea acestei teme în *Divanul* ne îngăduie să-l integrăm organic în literatura românească a secolelor XVII—XVIII. *Divanul* nu este astfel o curiozitate a literaturii noastre vechi, o scriere produsă de climatul cultural străin în care s-a maturizat Cantemir, ci, prin tema tratată — familiară gândirii noastre din aceeași perioadă — este o manifestare caracteristică a acestei gândiri.

E locul să observăm că în cursul întregii dispute dintre Înțelept și Lume autorul se menține într-o atitudine neutră, lăsînd fiecăruia posibilitatea să-și expună îndrăzneț și liber părerea. Lumea acoperă pe Înțelept de injurii, contestă adevăruri de credință, hulește, cheamă pe oameni la o viață contrară eticii creștine. Înțeleptul încearcă să reducă lumea la o imensă mănăstire, neagă valoarea bunurilor lumești sau a creației umane, defaimă frumusețea și puterea, condamnă pe marii eroi ai lumii, propune o viață de asceză și renunțări. Autorul nu este total pentru nici unul dintre interlocutori. În rezumatul de la sfîrșitul Cărții I concluzia lui nu este identică celei a Înțeleptului. Cantemir nu trimite oamenii la mănăstire. Amintind că „multe sînt sălașele lui Dumnezeu”, viziunea lui este optimistă și, în limitele unei gândiri încă dominată de religie, laicizantă. Soluția lui caută tocmai să asigure omului un loc comod și demn între un hedonism neînfrinat și o asceză severă. Este semnificativ faptul că autorul — contrariu moralei creștine, care obligă la practicarea continuă a virtuții — recomandă pregătirea pentru viața de apoi abia la bătrînețe, în „vîrsta a șasea, cînd fructul vieții omenеști începe să putrezească” („început-ai cu a trupului putere a scădea, începe cu a sufletului vîrtute a adaoge” etc.).

*Divanul* caută deci o conciliere între două concepții de viață radical opuse. Cum se dobîndește această conciliere, „pacea între suflet și trup”, învață în Cartea a III-a Wissowatius, la ale cărui idei Cantemir subscrie, de vreme ce le-a încorporat operei sale și le recomandă cititorilor, ceea ce, încă o dată, ne permite să le analizăm drept ale autorului nostru.

Pricina viciului este ignoranța: „Neștiința și necunoștința a lucrurilor carile prelesne sînt a să cunoaște, sau nesămăluirea [iraționalitatea] și oamenilor negîndirea, a multe răutăți pricină iaste, în părăsirile bunătăților [virtuților] și în agonisirea răutăților [viciilor]



sau a păcatelor" (III 1). Înlăturarea ignoranței precedă viețuirea morală („Cade-se dară înainte vreo știință a purcede, ca de-cia a ascunsului inimii știință [conștiință] să nu lipsască"). Iar treptele cunoașterii sint cunoașterea de sine, apoi a lui Dumnezeu, cugetarea la caracterul trecător al lumii și la valoarea bunurilor eterne, ceea ce va genera urirea viciului și iubirea virtuții. Virtutea este o răsplată în sine (teză stoică): „Înțelepciunea, din singură de sine, de laudă vrédnică iaste" (III 6), dar ea oferă omului în același timp bunurile pămîntești, ca și pe cele eterne. Distingem aici mai multe accente noi: virtutea ca scop în sine, asociată concepției despre demnitatea umană, practicareea virtuții din convingere, și nu din ascultare sau teamă, căutarea unei soluții morale care, garantînd viața de apoi, să nu impună pierderea celei de acum.

Această soluție epuizează problematica filozofică și etică a *Divanului*. Ea dovedește, după cum caracteriza recent Dan Bădărău prima scriere a lui Cantemir, „că problemele filozofice au fost cele dintii care l-au atras pe învățatul moldovean"<sup>1</sup>. În felul acesta, *Divanul* „nu este o carte bisericească, ci o carte a unui laic, scrisă de pe pozițiile eticii creștine și stoice în scopuri educativ-morale, în cadrul societății feudale. Ea este cea dintii încercare în domeniul eticii făcută de un cugetător român în limba română, potrivit cu împrejurări soco-tite specifice societății românești din acele vremi.”<sup>2</sup>

Hasdeu a atras cel dintii atenția asupra *problematicii sociale* din *Divanul*. Tehnica îmbogățirii nedrepte descrisă în Cartea I (30) este adnotată în ediția marelui filolog: „Să nu se uite că autorul nu face aci decît a generaliza ceea ce se petrecea în România”<sup>3</sup>. Fără îndoială că Dimitrie era în mod particular sensibil la procesul înăvuirii abuzive, pentru că în anii cînd redacta *Divanul* el însuși era despuiat de averea pămîntească de către fratele său Antioh, domn al Moldovei. Dar în atitudinea sa împotriva bogaților lumii, care prin averi dobîndesc puterea politică, putem observa și un accent îndreptat împotriva omului politic bogat din Țara Românească, principalul adversar al Cantemireștilor, „Altîn-bey”, Brincoveanu. Practica obținerii domniei prin mită și menținerea la putere cît timp resursele

---

<sup>1</sup> Afirmția lui Em. Grigoraș (*Cantemir filozof*, în *Convorbiri literare*, 60 [1927], p. 268—272), că fondul gîndirii lui Cantemir ar fi fost teozofic (fie și în sensul particular pe care-l dă acestui termen autorul citat), merită a fi menționată numai ca exemplu pentru modul necritic în care a putut fi cercetat și caracterizat *Divanul*.

<sup>2</sup> Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 125.

<sup>3</sup> *Arhiva istorică a României*, 2 (1865), p. 91, n. 1.

financiare îndestulau aviditatea dregătorilor otomani era principalul obstacol al revenirii la tron a lui Cantemir, care nu se putea măsura cu mijloacele bănești ale lui Brîncoveanu. Iată de ce critica lui este una a înăvuirii nedrepte, a parvenirii politice prin bani, a corupției. Dar nu o critică a averii în sine, pentru că ordinea feudală prevedea și mijloace de dobîndire a bogăției considerate legitime, pe care — adept al acestei ordini — Cantemir nu le critică. Așa se explică faptul că el scrie doar despre „bogatul prin tîmplări îmbogățindu-să” (II 32)<sup>1</sup>, făcînd o distincție de care trebuie să ținem seama pentru a înțelege coordonatele criticii sale sociale.<sup>2</sup>

#### IV. „DIVANUL” — OPERĂ LITERARĂ

Ca în cazul oricărei antologii, *Divanul* se supune mai întîi aprecierii pentru arhitectura adoptată de autor, pentru talentul lui de a construi din piese eterogene un ansamblu armonios. Din acest punct de vedere, prima operă a lui Cantemir trece examenul cu succes. Faptul că timp de un veac critica și istoriografia noastră literară n-au bănuit măcar că se află în fața unei antologii (deși Cantemir însuși o spune în epistola dedicatorie) este peremptoriu: cartea are unitate și, împotriva greutăților de lectură datorate stilului nefiresc, oricine a parcurs-o de la un capăt la altul surprinde o fluentă a ideilor care înscrie un merit incontestabil tinărului — pe atunci — autor.

Aprecierea calităților literare principale se cuvin primei părți — dialogul între Înțelept și Lume. Ea a și fost, de altfel, cel mai mult citită, copiată, prelucrată. În ea întîlnim o problemă acută pentru cititorii secolelor XVII — XVIII, expusă viu, într-un grai mai apropiat de cel popular, colorat cu expresii și epitete curente — o primă creație din arta dialogului în literatura românească.<sup>3</sup> Folosind posibilitățile

<sup>1</sup> V. și *Comentariile*, nr. 113.

<sup>2</sup> G. Zane, în lucrarea sa *Economia de schimb în Principatele Române*, Buc., 1930, p. 91, subliniază notele unei atitudini antimercantile în pledoaria Înțeleptului contra bunătăților deșarte ale Lumii, atitudine ce poate fi asociată și împrejurărilor economico-politice ale Moldovei timpului. „Credem că n-ar fi o greșală prea mare dacă s-ar insista asupra faptului că pe cînd în Țara Românească conducătorul său întrebuința toate mijloacele pentru acumulări monetare și tezaure considerabile, în aceeași epocă domnul moldovean cugeta la deșertăciunea tuturor acestor lucruri.” Autorul, care semnalează (*idem*, p. 89—90) aceeași atitudine antimercantilă la cronicarii moldoveni, apreciază însă că această reacțiune a cercurilor cărturărești a rămas fără influență practică.

<sup>3</sup> Cantemir va mai folosi dialogul și în *Sacrosanctae scientiae indepugnabilis imago*.

sale de compunere, în partea dialogată Cantemir este, firește, mai liber decît în capitolele unde urmează cu fidelitate un model, traducînd aproape cuvînt cu cuvînt. Analiza Cărții I a *Divanului* îl arată atît de apropiat de creația sa majoră din anii exilului constantinopolitan (*Istoria ieroglifică*), încît înțelegem că la douăzeci și cinci de ani autorul nostru își găsise mijloacele proprii de expresie literară.

### 1. Stilul

Această parte a *Divanului* oferă posibilitatea de a surprinde legăturile autorului cu arta literaturii românești de pînă atunci: *naturalele de inspirație populară* sau *retorică ecleziastică*. Adăugînd și *stilul savant*, am numit cele trei feluri de a scrie prezente de la început în opera lui Cantemir.

*Stilul popular* este caracteristic dialogului din Cartea I. „O, nebunile și deșertule de minte!“, „Vai, nepriceputule și străinule de minte!“, „Bre, hei, om necunoscător!“, „O, lume!“, „O, dulcele meu prieten!“, „Hai, lume înșelătoare!“, „O, prostatecule oame!“, „Ba minți, falnică și amăgitoare ce ești!“ — ne evocă vorbirea curentă a contemporanilor lui Cantemir, de la care dînsul mai împrumută proverbe, locuțiuni, imagini cunoscute care răspund toate *dorinței de a atrage* a autorului.

A mai fost citat<sup>1</sup>, pentru a demonstra capacitatea lui Cantemir de a folosi o exprimare liberă și cursivă, pasajul *ubi sunt*, din Cartea I, cap. 35: „Ce s-au făcut împărații perșilor cei mari, minunați și vestiți? Unde iaste Chiros și Crisors? Unde iaste Xerxis și Artaxersis, aceștea carii în loc de Dumnădzău să socotia și mai putérnici decît toți oamenii lumii se ținea?“ În schimb, n-au fost observate pînă acum alte elemente care țin de aceleași posibilități stilistice ale autorului, și anume, construcția de perioade rimate<sup>2</sup>: „De vrème ce cu aceasta socotială te slujești,/ cu bună samă să știi că prostatec ești,/ căci eu nemărui vreun rău a face silesc,/ nice spre primejdiia sau spre perirea cuiva mă nevoesc“ (I 60); „Hai, prin ceață cu lațe/ și mare prilestiață“ (I 67); „Și trupul aduci la tîngă/ și sufletul duci în muncă“ (*ibidem*); „pre multe viitoare și flitoare te întemeedzi/ și nu céle ce vedzi, ce céle ce audzi credzi“ (I 70); „trupul țárnă, muritoriu/ și-în nemică-întor, cătoriu“ (I 85); „Vinîtu-ț-au vrèmea, sositu-ț-au ceasul/ și mai mult

<sup>1</sup> Perpersicius, *Mențiuni de istoriografie literară și folclor, 1948–1956*, [București, 1957], p. 290–291.

<sup>2</sup> „Ritmii poeziei populare“ a fost remarcat în *Istoria ieroglifică* de Al. Rosetti, *art. cit.*, p. 19.

a pași și s-au scurtat pasul" (II sfârșit); „Poftirea cinstii și avuțiile și spurcata desfătare, / pre aceste trii în loc de trii dumnădzăi lumea le are" (III 4). Cu încercările de mai sus, autorul, înviorînd textul, face în același timp și exerciții retorice, mai accentuate în pasajele scrise sub influența lecturilor eclesiastice.

Acesta este primul tribut cărturăresc pe care îl plătește Cantemir — *stilul eclesiastic, obișnuit în literatura vremii*<sup>1</sup>. Urmele lecturilor sale din Hrisostom sau Varlaam, din hagiografie, din textele biblice sau liturgice se întîlnesc în toată cartea. „Și acei întru pomenire de trei ori fericiții" (I 51); „Atuncea bucurie nespūsă și nepovestită le venia" (I 51); „Nu așa, fățarnico, nu așa, ce precum pravul înaintea vîntului" (I 65)<sup>2</sup>; „Cinstite și de trudă iubitorule cetitoriu" — toate sînt fraze curențe ale literaturii scrise românești din secolul al XVII-lea.

Vorbirea în pleonasm sau repetițiile au fost și ele deplinse de unii autori<sup>3</sup>: „Cît sînt eu de bună și cît sînt de bune bunurile bunătăților mele" (I 72); „Cu această amăgită socotială umbli să mă amăgești?" (I 74); „puțintelușe a puțintică vrême" (I 63); „chiar aceasta și în acest fel" (I 77); „în zadar și în deșert"<sup>4</sup> (I 79); „să nu stai sau să te oprești" (III 47); „nu să cade, nice să cuvine" (III 57) — iată fraze sau expresii pe care critica literară mai nouă nu le putea prețui. Ele sînt însă datorate aceleiași influențe a retorismului eclesiastic bizantin, transmisă lui Cantemir prin traducerile românești citite de dînsul.

Ca procedeu literar propriu lui Cantemir, mai trebuie menționate în sfîrșit lungile digresiuni închise în paranteze (care par să aibă adesea numai funcția unor virgule sau pauze), de care abundă și *Istoria ieroglifică*.<sup>5</sup>

Ideea falsă că Dimitrie ar fi plecat la Constantinopol fără să se fi obișnuit a cerceta scrierile românești abia merită să fie menționată.<sup>6</sup> Prima sa ucenicie literară a fost făcută cu asemenea texte sub ochi. Cu ele luptă Cantemir cînd încearcă să-și impună un stil propriu;

<sup>1</sup> În acest stil este scris, în *Divanul*, și epilogul tipografilor, la f. 144<sup>v</sup>, redactat desigur de Athanasie și Dionisie.

<sup>2</sup> Cp. Ps. 1, 4.

<sup>3</sup> Dragoș Protopopescu, *Stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Analele Acad. Rom.*, s. II, Mem. lit., 37 (1914—1915), p. 167.

<sup>4</sup> Textul grec se face uneori mai puțin vinovat de asemenea pleonasm.

<sup>5</sup> D. Bădărău, *op. cit.*, p. 159—160.

<sup>6</sup> G. Sion, *Prefață la Operele principelui Dimitrie Cantemir*, t. V, București, 1878.

Ajungem astfel la ceea ce a stabilit pentru opera cărturarului moldovean reputația ei de curiozitate stilistică în literatura română: „Caracteristic” (B.P. Hașdeu)<sup>1</sup>; „urmînd sclavic după originalul grecesc” (M. Gaster<sup>2</sup>, care consideră textul românesc o traducere din greacă); deosebit „cu desăvîrșire de stilul cronicăresc și chiar al cărților bisericești traduse și... de tot neromănesc... stilul limbii lătinești” (I.G. Sbierea)<sup>3</sup>; „artificialism și nesiguranță, lipsă de claritate și abundență de complicații inutile” (Dragoș Protopopescu)<sup>4</sup>; „alcătuire greoaie, prost scrisă” (N. Iorga)<sup>5</sup>; „îi lipsește înțelegerea pentru firea limbii poporului său, pe care o cunoștea bine, dar pe care nu știa s-o prețuiască, schimonosind-o după sintaxa limbii latine” (Sextil Pușcariu)<sup>6</sup>; „mai multe stiluri... alegoric... narativ...” (Al. Rosetti)<sup>7</sup>; „stilul greoi, plin de fraze întortocheate” (Emil Petrovici)<sup>8</sup>; „stîngăcii și siluiri stilistice învederate” (Șerban Cioculescu)<sup>9</sup>; „topica uneori neromânească a frazei” (Al. Rosetti—B. Cazacu)<sup>10</sup>. Despre stilul lui Cantemir s-au emis păreri care concordă în deplîngerea artificialității frazei și a dificultăților de lectură, pe care le asociază ca nimeni altul înainte și după dînsul. Datorită în bună măsură frazei sale, opera *Divanul* a fost, cum observă maestrul Perpessicius: „una dintre cele mai puțin acceptate sub raportul valorii ei de istoria noastră literară”<sup>11</sup>, stilul lui Cantemir „constituind și astăzi nodul gordian încă neretezat al istoriei noastre literare”<sup>12</sup>. Eminentul critic găsea însă nedreaptă acuzația adusă *Divanului*, anume că ar fi o lucrare rău scrisă și, de aceea, în articolul său intitulat *Locul lui Dimitrie Cantemir în literatura română*<sup>13</sup>, citind un pasaj din Cartea I, cap. 35, scrie: „Sînt

<sup>1</sup> O scriere de filosofie morală în limba română, loc. cit., p. 81.

<sup>2</sup> *Chrestomafie românească*, vol. I, p. XLVIII.

<sup>3</sup> *Miscări culturale și literare la românii din stînga Dunării în răstimpul de la 1504—1714*, Cernăuți, 1897, p. 266.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 133.

<sup>5</sup> *Istoria literaturii românești în sec. al XVIII-lea*, Buc., 1901, p. 275.

<sup>6</sup> *Istoria literaturii române. Epoca veche*, ed. a 2-a, Sibiu, 1930, p. 168.

<sup>7</sup> *Observații asupra limbii lui Dimitrie Cantemir în „Istoria ieroglică”, în Acad. R.P.R. Buletin științific, Secț. št. limbii. lit. și arte, 1 (1951), nr. 1—2, p. 18.*

<sup>8</sup> *Limba lui Dimitrie Cantemir*, în culegerea *De la Varlaam la Sadoveanu*, [București, 1958], p. 122.

<sup>9</sup> *Despre stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Tribuna*, 2 (1958), nr. 35, p. 7.

<sup>10</sup> *Istoria limbii române literare*, I, București, 1961, p. 303.

<sup>11</sup> *Alte mențiuni de istoriografie literară și folclor (1957—1960)*, p. 276 (recenzie la P.P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, p. 273—279).

<sup>12</sup> *Idem*, p. 274.

<sup>13</sup> *Mențiuni de istoriografie literară și folclor (1948—1956)*, p. 291.

aceste pasaje înţelegibile? Sînt oare cele două-trei inversiuni mai mult decît un pitoresc capriciu de artist, atît de justificat într-un pasaj prin excelenţă oratoric? Mai mult: naturaleţea cu care Cantemir toarnă limba românească şi lexicul, fie neaşa, fie savant, al vremii sale, în tipare atît de armonioase şi fluente, nu e oare însuşi semnul făuritorului de expresie literară?" George Călinescu observa — la fel — că „încalcarea frazei din *Divanul...*, şcolăreasca şi rămuroasa silogistică au fost exagerate", subliniind intenţia lui Cantemir de a aduce „în limba natală toate graţiile unei fraze de cărturar", ba chiar citind „cite-o frază de o stranie frumuseţe litanică"<sup>1</sup>.

Prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem însă pentru a emite o judecată neinfluenţată de formaţia noastră modernă sau de predilecţiile noastre în privinţa stilului ar fi: Ce l-a îndemnat pe Cantemir să adopte un asemenea stil? Ce-l îndreptăţea s-o facă fără teama că va fi judecat rău de cititorii săi?

Cu alte cuvinte, ar trebui să privim stilul lui Cantemir cu ochii cărturarului veacului său. Acestuia, negreşit, un asemenea stil nu i-a stîrnit iritarea ce o constatăm la Dragoş Protopopescu („un retorism umflat, de om care vrea să-şi arate neapărat ştiinţa"), ci i-a impus — ca şi nouă astăzi stilul (şi limba) lui G. Călinescu. Stilul pretenţios şi limba căutată nu erau în secolul al XVII-lea (şi se pare nici azi, pentru toţi) prilej de critică, ci de admiraţie. Cititorul român întilnea în paginile lui Cantemir aceeaşi construcţie căutată din textele latine, bizantine sau slavone care-i cădeau sub ochi. Dificultatea lecturii îl obliga la stăruinţă. Cît ar părea de curios, dificultatea unui text nu te împiedică să-i surprinzi sensul, ci te obligă şi te ajută să-l aprofundezi. Oricine a exersat pe texte greceşti şi latineşti ştie aceasta.

Că Dimitrie Cantemir a fost stăpînit de imboldul imitaţiei unui stil pentru care avea admiraţie — cel latin — şi influenţat de lecturi persane sau turceşti, este neîndoielnic. Trebuie — psihologic — făcută concesia vanităţii literare unui tînăr de douăzeci şi cinci de ani, care înţelegea foarte bine ce loc ocupa încă de atunci — prin erudiţie şi uşurinţă de condei — printre cărturarii poporului său. Dar vanitatea lui este poate mai mult mîndria de a demonstra că româna e capabilă să creeze un stil nou, la înălţimea celui savant al altor limbi de venerabilă cultură; şi aci Cantemir vede mai departe decît cei care l-ar fi dorit încremenit în stilul ecleziastic (calchiat după modele bizantino-slave) de pînă la el. Stilul lui Cantemir, aşă curlos şi nefiresc, e un manifest al limbii noastre literare, o emancipare din tiparele arhaice,

<sup>1</sup> *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, p. 41—42,

un pas înainte. Este o șansă că literatura noastră nu s-a oprit la acest pas, așa cum limba literară n-a întîrziat la româna latinizantă a Școlii ardelenе. Dar amîndouă aceste etape au prezentat foloase pe care ar fi greșit să le contestăm.

Model turcesc, sau latinesc? Discuția asupra influențelor în stilul lui Cantemir a fost reluată cu cîțiva ani în urmă de acad. Emil Petrovici<sup>1</sup>, contestînd existența modelului turcesc afirmat de acad. Al. Rosetti<sup>2</sup>, după Lazăr Șăineanu<sup>3</sup>, în favoarea celui latin. Trăind la Constantinopol, citind turcește și latinește, Cantemir putea fi accesibil ambelor influențe. Sintaxa turcă îi oferea modelul: subiect — complement nedrept — complement drept — predicat. Cea latină, una comparabilă: subiect — atribut — complement — predicat. Adoptînd aceste modele, Cantemir se depărta la fel de nefiresc de româna vorbită (mai puțin însă de cea scrisă pe vremea lui, în care verbul era așezat tot la urmă, ca în slavonă și greacă). În ce privește *Divanul*, avem acum cheia problemei privind influența suferită: Cartea a III-a fiind tradusă din latină, compararea versiunii românești cu originalul ne va arăta dacă autorul nostru înțelege să se supună *întru totul* modelului latinesc — traducînd deci cuvînt cu cuvînt — sau dacă are un stil propriu. Să folosim, pentru economie de spațiu, exemplele date la paginile 53—55. Din compararea lor reiese că autorul, afară de cazul cînd nu înțelege textul latin și adaugă de la el, urmează în general cu fidelitate acest text, care este apropiat de tiparul dorit de dînsul, deci nu trebuie modificat. Dar tiparul său este uneori mai riguros: *oportet tum scire causas impellentes* nu e tradus, cum ne-am fi așteptat, *trebuie atunci a ști pricinile îndemnătoare*, ci „întîi îndemnătoarele pricini trebuie a ști”; *nosse media atque modos quibus adjuvantibus istius boni* nu e redat prin *a cunoaște mijloacele și tocmélele carile agiutînd spre aceștii buni nevoînță*, ci „mijloacele și tocmélele a cunoaște... carile spre aceștii buni nevoînță”. La fel, mai departe, fraza *Inscitia et ignorantia rerum scitu utilium, vel inconsiderantia atque incogitantia est hominibus multorum causa malorum* ar suna, tradus cuvînt cu cuvînt, *Neștiința și necunoștința a lucrurilor a să cunoaște prelesne, sau nesămdluirea și negîndirea iaste oamenilor a multe răulăfi pricina*. Cantemir inversează, cum vedem, scriînd „carile prelesne sînt a să cunoaște”.

<sup>1</sup> Art. cit., p. 133—136.

<sup>2</sup> Art. cit., p. 22.

<sup>3</sup> *Influența orientală asupra limbii și culturii române*, București, 1900, vol. I, p. LXXXVI și n. 1: „Literatura orientală a influențat profund spiritul domnescului scriitor: sintaxa turcescă, cu perioadele-i finale și cu verbul final, se oglindește în a sa *Istorie ieroglică*”.

apoi „oamenilor negîndirea” și „a multe răutăți pricină iaste”<sup>1</sup>. De ce respectă Cantemir o ordine riguroasă (predicatul la urmă) chiar cînd modelul latin îi oferă posibilitatea unei exprimări mai firești? Respectă un model sintactic la care își obligă și textele traduse din latină? El însuși iese însă din acest model în fraze care încep cu verbul: „Eu dzic că tu svinta scriptură n-ai cetit...” sau „Mult mă mier de ce ruledzi și de ce blojorești grăind în deșert?” Ordinea cuvintelor în fraza lui Cantemir este, pare-se, cea afectivă: el rezervă elementelor care exprimă ideile principale primul și ultimul loc. Procedeu luat din latină, dar pe care sintaxa turcă nu-l contrazicea, el explică de ce întîlnim adjectivul sau pronumele posesiv înaintea substantivului, genitivul subiectiv și posesiv înaintea substantivului, pronumele demonstrativ după substantiv, ca în cazurile obișnuite de ordine afectivă ale sintaxei latine.<sup>2</sup>

La ce rezultate trebuia să ducă un asemenea tipar al frazei înțelegem din lectura oricărei pagini din *Divanul*: „Ca mine de om, slabă purtătoriu de fire” (I 69); „Cînd pe lume prunc te-ai născut, aceasta să știi că nu pentru alta în lume te-ai” (II, 7 *vîrste*); „frumos svîntul arată Avgustin” (II 51); „și carile acmu vestite și lumii știute să află cetăți” (II 54); „nărocirile lumii cu spurcatele îngiugîndu-se pofte” (II 58); „cu carii te-ai sau te îndeletnicești” (III 64) — iată cîteva exemple de stil pentru care *Divanul*, ca și alte opere ale lui Cantemir au din ce în ce mai puțini cititori.<sup>3</sup>

## 2. Limba

Transmis numai prin ediția din 1698, textul *Divanului* poartă negreșit și influențe ale culegătorilor.<sup>4</sup> Numai frecvența unor particularități ortografice permite concluzii sigure asupra formelor din

<sup>1</sup> Cf. și fraza din II 56 (care ar fi trebuit tradusă cuvînt cu cuvînt: *Așa deci și la această condiție îl reduc pe om dragostea fericirii lumești și blîndeșea pe care i-o arată lumea*), stilizată de Cantemir: „Cu acéstea dară dragostea lumeștilor nărociri și cătră om arătatele sale blîndețe, într-acesta chip îl fac”.

<sup>2</sup> N. Barbu, *Sintaxa limbii latine după metoda istorico-stilistică*, ed. a 2-a, București, 1947, p. 180—181.

<sup>3</sup> S. Pușcariu, *op. cit.*, p. 170, mergea pînă la afirmația excesivă că alfit *Divanul*, cit și *Istoria ieroglică* n-au putut rămîne în literatura noastră tocmai prin „felul ciudat” în care au fost concepute. Despre *Hronic*, scris într-o limbă comparabilă, P.P. Panaitescu observă că „a fost puțin citit, chiar de specialiști”, socotit fiind ca „ilizibil” (*Dimitrie Cantemir*, p. 252).

<sup>4</sup> Cf. O. Densusianu, *Istoria limbii române*, ed. J. Byck, vol. II, București, 1961, p. 63—64.



manuscrisul original. Și în acest caz, însă, rezultatele analizei trebuie acceptate cu o anumită prudență, ținând seama de instabilitatea ortografică specifică limbii române scrise din secolul al XVII-lea.

*Ortografia*, apropiată de etimon, ne oferă, mai întâi, exemple despre predilecțiile filologice ale autorului, care, cunoscând prototipurile unor termeni, menține grafiile din originalele latine sau grecești. De aci frecvența lui *u* în cuvinte ca: *Europa* (I 62), *typos* (I 77), *Mousei* (II 2, 53), *Eghypt* (II 22), *evanghelie* (II 22, III 9), *Deuteronomia* (II 64), *chvvernisi* (III introd.), *arhetyp* (III 24), *salvura* (III 14), *surine* (III 14). Prin geminarea lui *f* (în *sufferite*, I 51, *sufferire*, II 69), *n* (în *coronne*, I 62, *annii*, II Vîrsta șaptea) sau *p* (*suppune*, I 63), autorul marchează originea latină a unor cuvinte (*annus*, *suffero*, *suppono*). Grafia *zs* (în *răzsipit*) reflectă tendința de a aplica ortografia slavă (rus. *пачынамъ*), manifestată de Cantemir și în *Istoria ieroglifică*, uneori și cuvintelor de origine latină.

O nesiguranță ortografică, poate a culegătorilor, vădește alternanța *îndărăpnic* (I 68), *îndrăpnic* (I 70, II 18), *îndrăptnic* (II 78).

*Fonetica* este, cum ne așteptăm, moldovenească.

*Vocalele*. Trecerea normală a lui *e* accentuat la *ă* după ocluzivă labială: *iubăsc* (I 46), *mărg* (I 42), *topăsc* (I 52).

A protetic apare în cuvinte ca *amiroși*.

Neaccentuat, *e* > *ă*, după *s*, *z*, *dz* nepalatalizați: conj. *să* (*passim*), *coborîndu-să* (I 63), „*cuvioasă* desfătări” (I 44). Arhaisme în care apare *e* mai sînt *deminiață* (I 28), *înemă* (*passim*).

Trecerea lui *t* la *u*, sub influența lui *u*: *curund*.

Nazalitatea este notată cu *п*, care are valori diferite (*î*, *îm* cu accent de intensitate la inițială, *în*). Cînd un cuvînt cu prima silabă nazalizată este precedat de *în* sau *prin*, nazalitatea trece în întregime asupra acestora: „Așijderea *în chisoare*, *în nevolnicii fiind*” (f. 41r), „și pre carii *în tunérec* și *în umbra morții*” (I 22), „nice *prin tunérec* ca orbii” (I 23). Uneori nazalitatea nu e notată: „Ce fericire va să-l mai *îlniască?*” (I 68).

De asemenea, cînd finala cuvîntului precedent e vocalică, *î* este asimilat de timbrul vocalei precedente: *dintre-nnalturi* (III 3), *înttru-nnalturi* (III 4). Întîlnim însă și alternanțele *înttru* *înlontru* (III 7) și *dinlontru* (*ibidem*) sau „*de în pămînt*” (I 63).

În structura fonetică: cons. continuă + *î* accentuat + *n*, *î* e notat adesea prin *i*: *cuprîndzînd* (I 60), *sîn* (pentru *sîn*, I 37), *pemînt*, *sînt* (*passim*).

Trecerea lui *i* la *î* după *f* se întîlnește în *îf-să* (I 45).

Absența — sporadică — a lui *i* după *m* (*să-m*) sau după *ț* (*ț-ar* spune, I 23) poate fi datorată unor insuficiențe grafice<sup>1</sup>, sau influenței graiului moldovenesc.

Uneori, după un grup de consoane e notat *u* final: *adormu* (I 59), *amădescu* (I 51), *deprinsu*, *împinsu* (I 45).

Hiatul *u-ă*: *budr*, *nuăr* (f. Iv), *a-ă*: *doadă* (Iv).

Monoftongarea lui *ga*: *blrfală* (I 51), *iubască* (I 46), *lipsască*, *margă* (I 60).

Diftongul *ja* apare în *iaste*, *miare* și în *împiadecă*, pronunțat poate *împițedecă* sub influența lui *e* din silaba următoare.

O cercetare atentă ar merita-o valoarea slovei *u* cu care se scrie consecvent *driaptă*, *socotială*, *triabă*.

Diftongarea spontană a lui *e* în *je*: *mă mier* (I 52).

Diftongul *iu* apare în *minciunos* (I 3) și *nedejdiui*, și conservat inițial în *iușor*, iar final în *zidiu* (I 62).

Fonetisme arhaice se întâlnesc în *curund*, *budr*, *nemică*, *nuăr*.<sup>2</sup>

Consoanele. Fenomenul palatalizării ocluzivelor labiale, denunțat mai târziu de Cantemir în *Descrierea Moldovei* drept o eroare particulară graiului moldovenesc<sup>3</sup>, apare în *Divanul* cu forma corectă alături: „*hireșea* sau *firiasca*” (I 77), de unde reiese că autorul distingea încă din tinerețe forma populară de cea cultă; cf., de asemenea, *hîrtop*, *hultur* (I 63).

Spiranta surdă apare în *a pohti* (I 1, primul tiraj); v. și forma consecventă *păghar* (Vv și urm.).

Fonetismul *dz* este bine reprezentat (*dzice*, *Dumnădzdu*, *creadză* etc., *passim*). *Ġ* este curent în *agiungă*, *gios*.<sup>4</sup>

„*Can rătăcită*” (pentru *cam*, f. 90r). *Dîmsul* (pentru *dînsul*, I 59).

La grupurile de consoane de observat *fierbîntiala* (I 52, cu *i* nemodificat).

Accentul: *altûia* (f. 139r).

Hiperurbanismul: *obial*, *pilotă* (I 85).<sup>5</sup>

*Morfologia* reflectă particularități arhaice, dar și moldovenisme sau trăsături proprii autorului. Notăm câteva exemple:

<sup>1</sup> A se vedea concluziile lui Diomid Strungaru în ce privește valoarea literelor suprascrise în chirilică, expuse în studiul *Contribuții la interpretarea grafiei chirilice. I. Criteriile suprascrierii literelor*, în *Limba română*, 10 (1961), nr. 5, p. 487.

<sup>2</sup> V. pentru toate Șt. Giosu, *Limba în opera lui Dimitrie Cantemir*, în *Analele științifice ale Universității „Al. I. Cuza” din Iași* (S.N.), S. III (Șt. Sociale), 4 (1958), p. 118.

<sup>3</sup> E. Petrovici, *Limba lui Dimitrie Cantemir*, p. 121.

<sup>4</sup> Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 116–117.

<sup>5</sup> E. Petrovici, *loc. cit.*, atribuie aceste forme preocupării lui Cantemir de a elimina formele ce prezentau palatalizarea; v. și Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 116.

**Substantivul.** Vocativ singular nearticulat: *Dumnădzău!* (I 43); *O, oame!* (I 44, 64); articulat: *O, lumea!* (I 30), pluralul: *gauri* (I 51), *minunile* (I 62), *mînule* (pl. lui *mînă*), *numere* (pl. lui *nume*). Despre forma dublă de plural *ani-ai* a se vedea mai departe.

**Adjectivul.** Terminația: *adevdrat* (pentru *adeverit*, II 76, 82), *îndestuliși* (pentru *îndestulași*, I 61), *neadevdrat* (pentru *neadeverit*: „Cînd, neadevdrat, o dată a muri, adevdrat”, II 82).

**Articolul.** Omisiuni: „Avuțiia înmulțindu-să, *lăcomie* crește” (I 28), „în toate *dzile*” (I 80); proclitic: „a *altuia*” (*Scara*), „ca a *hul-turului tineréțele*” (I 63), „în *al gîo-ului parte*” (I 63), „*ai strașnicii sale moarte*” (III 57), „*aei noastre credințe*” (*ibid.*), „că tuturor toate *alor sale fapte bune* le par” (III 63).

**Numeralul col.:** de *îmbe părfile*; cardinal: *doad*; ordinal: *a doad* (I 85); nehotărit: *cîldvaș* (I 63).

**Pronumele demonstrativ:** *alalși* (I 8); nehotărit: *nemdrui, nime* (I 60); relativ-interogativ, forma articulată: *care*; cu particula *și*: *cineși*.

**Verbul.** Reflexiv arhaic: *a se pricépe* (I 48); tranzitiv: „*taci céle tălnuite*” (f. 139<sup>r</sup>).

Prezentul indicativului și subjonctivului: Conj. I: *să împonci-șadză, să întrulocadză* (f. 1<sup>v</sup>); *să se înstrăineadză* (I 56). Conj. a III-a: *să-l ucigă* (I 19). Conj. a IV-a: *poftăște* (I 31).

Perfectul simplu, pers. I sg.: *eu dziș* (II 77); *aduș* (97<sup>v</sup>).

Perfectul compus: *s-au dusudă* (I 37).

Condiționalul prezent, forma perifrastică: *ari cére, ari pofti* (I 60).

Imperativ: *Nu fii* (f. 139<sup>r</sup>).

Infinitivul lung cu valoare verbală: „spre a *facerea*” (I 47); „*lasă-te de a mai hulirea*” (I 42); „*nesățioasă de-a uciderea*” (I 43). Infinitivul scurt: „*Scoate (Doamne) din temniță sufletul meu a mă mărturisi numelui tău*” (I 46).

Participiul trecut: *au învins* („au înviat”, I 68).

Verbe iotacizate: *să cază, rămîind, viind*.

**Adverbul:** *așeași* (I 55), *dineoarea* (I 39), *macară* (III 9), *nemică* (= „de loc”, f. 239<sup>r</sup>), *pre lesne* (I 31), *pre pizmă* (I 60), *pre strîmb* (*ibid.*).

**V o c a b u l a r u l** prezintă un curios amestec de termeni populari, neologisme și formații proprii ale autorului.

Cunoașterea limbii poporului pînă la nuanțe neașteptate la un tînar care petrecuse atîția ani departe de țară este suficient atestată

prin *cîndai* (= „cîndva”, după *verba timendi*, II 23, 24), *cust* (= „durată”, I 85), *feredeu*, *Fusul* (numele popular al stelei polare), *a se îngurlui* (= „a conviețui”, I 75), *lanțuh* (pl. *lanțuje*, I 62), *peleșă* (în sens de corp: „în multe feliuri și în multe peleșe, ca Proteus și Vertumneus, pre sine a să schimba poate”, III 56), *puhace* (= „bufniță”), *spînzurat* (în sens de „suspendat”, pentru grădinile Semiramidei), *slobodzenii* (= „desfrînări”, I 75), *a șerui* (= „a zugrăvi”, I 63); sau fonetismele moldovenești menționate mai sus. Adăugăm diminutivele: *dărișor*, *luminușă*, *mănunchiaș*, *mititeluș*.

Autorul recurge însă și la formații proprii: *cîtință*, *fără isprăvnicii* (< gr. ἀτάξαι), *giosul* (substantiv: „în a giosului parte”, I 63), *îmbundătășimat*, *împregiurstare* (calchiat din *circumstantia*), *a întinde înainte* (< *praetendo*, 120<sup>r</sup>) *lucrăreș-nelucrăreș*, *norodos* (= „populat”), *strămurare* (= „țăpușă”, „îmbold”), *supt pămînt fugire* (< *subterfugium*). O distincție între *ai* (= „existență”) și *ani* pare a fi făcută în titlul și textul „Dzilele ailor noștri 70 de ani” (I 85). *Stristă* (I 23) poate fi format sub influența lui *striște* (< sl. *sŕešta* = „nenorocire”).

Înriurit de latină, Cantemir folosește *imăciune* (< *limus* = „murdărie”) și *tînd* (< *tandem*) pentru *cînd*.

Numărul neologismelor mai demult introduse în limbă sau adause de Cantemir este impresionant. Elementul latin e prezent în special prin termeni filozofici (*prezenție*, *purgatorium*, *substanție*, explicat prin sl. *postanovanie*, *încumstanție*), științifici (*magnis*, *polus*) și culturali (*sirine*)<sup>1</sup>; elementul grecesc apare prin termeni din aceeași sferă (*arhetip*, *axon*, *ithicesc*, *lavirint*, *tip*). Cuvintele de origine slavă sînt mai mult cărturărești ecleziastice: *blagodarenie* (= „mulțumire”), *conef* (= „sfîrșit”), *dêvestvecie* (= „castitate”), *div* (= „minune”: în *divuri*, I 59), *a dodăi* (apoi *dodeială* = „supărare”), *dosdăi*, *ghizdav* (= „frumos”), *innoplemennic* (= „străin”), *nezloslovnic* (= „eterodox”), *răcodélii*, *a scarăndivi* (= „a blestema”). De origine maghiară este *fêlegă* (I 37); bulgar — *bîha* (II 77). *Mamcă* (= „doică”) este ucrainean.

Cantemir este conștient de noutatea unora din termenii pe care-i folosește. În *Istoria ieroglică* el va adăuga chiar o *Scară a numerelor*

<sup>1</sup> Alte latinisme: *conținirile* (*continentiae*, III 23), *ducs* (*dux*, III 24), *hiloși* (*helotas*, III 12), *indecs* (*index*, III 21), *virtute* (*virtus*, III 28). Forma numelor proprii din III 23 este de asemenea latină: *Cvințius Ținșinat*, *Camilius Foșiones* (c = ț). În alte cuvinte, Cantemir este influențat de pronunțarea greacă (*chendru*, nu „fentru”).

și cuvintelor străine îilcuitoare. În *Divanul* se mulțumește să lămuiască termenii greu de înțeles pentru cititorul moldovean al vremii.<sup>1</sup>

În raport cu tema pe care o tratează autorul, termenii filozofici și etici din româna secolului al XVII-lea erau indigestibili. Cantemir nu apelează la cuvinte noi decât cînd expune o teorie străină gîndirii românești de atunci, ca aceea a corespondenței dintre macrocosm și microcosm (*suprastări, împregiurstări, microcosmos, sferă, suptstări, fircumstanții*).

Termenii filozofici cei mai des întîlniți sînt aceia care numesc: 1) *facultatea de gîndire: socotiala* (λογαριασμός = „rațiunea”), dar și *chitiala* (θεωρία) și *mintea* (νοῦς), *pricéperea, ascunsul inemii* (συμβολήσις = „conștiința”); în acest sens e luat uneori organul gîndirii: *crierii* — μυαλά fiind tradus și *minte* (I 77); 2) *procesul cunoașterii și al gîndirii în general: a socoti* (λογαριάζω, λογιάζω, νομίζω, συλλογίζομαι, στοχάζω), cel mai frecvent, dar și *a afla* (εὐρίσκω), *a cerca* (ἐξετάζω, ἐρεῦνω), *a chiti* (μελέτω = „a medita”), *a cunoaște*, (γινώσκω), *a gîndi* (λογιάζω, συλλογίζομαι), *a învîța* (μανθάνω), *a lua aminte*, sau *în minte* (πάρεμι sau βάλλω εἰς τὸν νοῦν), *a lua sama* sau *în samă* (πάρεμι εἰς τὸν λογαριασμόν, λογαριάζω), *a pricepe* (καταλαμβάνω), *a pune în socotială* (πάρεμι εἰς τὸν λογαριασμόν), *a ști* (ἐξεύρω); 3) *rezultatele acestor procese: chivernisală* (κυβέρνησις), *gînd* (λογισμός), *priveală* (θεωρία = „contemplație”), *socotială* (λογαριασμός în sens de „raționament”); 4) *calități sau defecte de gîndire: întreg la minte* (σωστός εἰς τὰ μυαλά), *înțelept* (φρόνυμος), *necunoscătoriu* (βάρβαρος, ἀδιάκριτος), *nepriceput* (ἀσυλλόγιστος), *puțin la crieri* (ὀλίγα μυαλά εἶχειν). Mai notăm *ceința*, (ποιότητα, *qualitas*), *cîtința* (ποσότητα = „cantitatea”), *nărocirea* (ρίζοικον în sens și de „succes”), *nesocotința* (ἀσυλλογισία), *socotitor* (λογαριαστής).

*Terminologia morală* este cea cunoscută din alte scrieri ale secolului XVII<sup>2</sup>: *bunătate* (ἀγαθὴ, καλοσύνη), *înălăpciune* (în sens de „virtute” — ἀρετή), *întristare* (λύπη), *patimă* (πάθος = „suferință”) etc.

După cum constatăm din exemplele de mai sus, terminologia filozofică românească la sfîrșitul secolului al XVII-lea este mai variată, iar conținutul ei semantic mai bogat decît se credea. Capacitatea de a exprima noțiuni de mare subtilitate o avea limba noastră și în perioada literaturii religioase, cum o dovedesc traduceri anterioare din

<sup>1</sup> Cf. *Co mentariile* noastre pentru *polus, sirine, substanța*.

<sup>2</sup> Cp. cu terminologia stoică, folosită în traducerea anterioară cu cîteva decenii a tratatului *Despre rațiunea dominantă* (V. Cîndea, Nicolae Milescu și *Începuturile traducerilor umaniste în limba română, în Limbă și literatură*, 7 [1963], p. 63—64).

texte biblice. Terminologia filozofică se formează însă o dată cu pătrunderea unei noi atitudini — laice — în gândirea noastră, de aceea, în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, prin scrierile lui Miron Costin, Nicolae Milescu, Constantin Cantacuzino și Dimitrie Cantemir limba filozofică — folosită apoi timp de peste un secol și jumătate — este în bună măsură constituită. Comparația cu corespondentele grecești și latine, pe care o permite *glosarul* din ediția de față, ne duce la constatarea căutării de către Cantemir a unor echivalente precise între termenii români și cei obișnuiți în culturile cu mai veche tradiție filozofică. Procesul era în curs, ceea ce explică de ce același termen român putea fi redat în greacă prin mai mulți termeni, cu nuanțe adesea diferite (cf., mai sus, echivalentele lui „a socoti”), ca și efortul de a crea termeni după model grec (*a pune în socotială*) sau latin (*ceinșă, cîtinșă, împregiurstări* etc.).

Dar autorul își ajunge scopul, reușind să expună cititorului român al vremii noțiuni filozofice sau etice fără a apela în mod excesiv la neologisme, la parafraze sau lungi explicații de termeni.

*Sintaxa.* Am mai dat exemple în § 4, 1; adăugăm la observațiile precedente procedeul dislocării, mai frecvent în Cartea I, pe care unii cercetători<sup>1</sup> l-au atribuit influenței stilului greco-latin al epocii bizantine. Repetăm însă remarca precedentă că D. Cantemir *nu imită* un model al ordinii cuvintelor, ci *își creează un model propriu*, ceea ce explică frecvența acestui model în Cartea I, unde nu traduce, dar și în Cartea a III-a, unde, deși traduce, schimbă uneori ordinea cuvintelor după modelul său. Este limpede că dacă ar fi adoptat modelul latin, în cazul Cărții a III-a ar fi tradus cuvînt cu cuvînt.

### 3. Traducerea din latină

Cartea a III-a a *Divanului*, traducerea din Wissowatius, ne îngăduie să constatăm și stadiul cunoștințelor de latină ale lui Cantemir a douăzeci și cinci de ani.

Tînărul autor trece satisfăcător acest examen. Cuvintele sau pasarele neînțelese și — din acest motiv — redate greșit sau omise sînt în general rare. În *Predoslovie* Cărții a III-a întîlnim cîteva cazuri: *improbe* „rău, nedrept”, tradus *fără socotială*; *miserum* („nenorocit”), prin *blăstămat*; *par est* („se cuvine), prin *de-a tocma*; *plerique* („cel mai

<sup>1</sup> Șt. Glosu, *art. cit.*, p. 124–125.

mulți"), tradus și mai mulți; *ratio* („socoteală"), tradus *întrîagă socotială*; *utilis* („folositor"), tradus *prelesne*. Dar, după cum am constatat la analiza stilului lui Cantemir, el nu înțelege ca, traducînd, să dea o simplă copie românească a textului lui Wissowatius. Unele deosebiri față de original sînt intenționate. În versiunea românească întîlnim dezvoltări din primele rînduri: *Bonum ac beatum vitae statum esse homini appetendum* devine „Ca bine, fericēște și cu odihnă al vieții cust precum să fie omului de poftit și de cercat"; cuvintele subliniate sînt adăugate de Cantemir. Explicații în text la unii termeni întîlnim în cap. 23 al Cărții a III-a — la „Filipp al Machidoniei împărat", traducătorul adaugă „acesta au fost tatăl lui Alexandru Marele" — și în alte pasaje, unde traducătorul vrea să corecteze în sens ortodox noțiuni altfel, înțelese de Wissowatius.<sup>1</sup>

Nu toate modificările aduse de traducător sînt fericite. Și mai mulți, în loc de „cei mai mulți", *prelesne* în loc de „folositoare" duc la modificarea nuanțelor din original. Uneori eroarea traducerii provine din neînțelegerea cuvintelor cu mai multe sensuri. Astfel, în propozițiunea *Inscitia autem referitur saepe in iis etiam qui...*, conjuncția *etiam* este redată prin „mai virtos" în loc de „chiar" („Neștiința dară mai virtos încă să află în ceia carii..."), ceea ce schimbă înțelesul ideii principale (Wissowatius arată că adesea chiar oamenii știutori se dovedesc ignoranți; în textul lui Cantemir de ignoranță se fac vinovați mai ales știutorii). Alteori confuzia e datorată traducerii servile, ca în fraza „Dumnădzău cu omeneasca socotială nu să cuprinde, precum și sufletul omului; pentru carea necurații să ciartă, căci *pre dînsul* a fi il tăgăduesc". „Necurații" tăgăduesc existența lui Dumnezeu (*existere eum negant*), iar nu a sufletului. Dar *eum* tradus *pre dînsul* se poate referi în textul românesc și la suflet, ceea ce traducătorul putea evita, cum s-a procedat în versiunea greacă, unde, pentru claritate, s-a specificat πῶς εἶναι θεός.

Atitudinea lui Cantemir față de originalul latin este însă relativ liberă. Cînd simte nevoia unei modificări, o face (ca în pasajul *nunc in aetate mea senili*, tradus „acum într-această ce mă aflu vîrstă", pentru că nu era bătrîn ca Wissowatius), iar cînd întîmpină pasaje dificile, le omite (în prefață: *recogitans ac recolens*; cap. 20, versurile *Extremos pudeat rediisse...* | ...*Mihi turpe relinqui etc.*).

În general, observațiile privind modul de lucru al unui autor de acum două veacuri și jumătate, informația sa, limba literară, licențele pe care și le permite în traduceri etc. nu pot avea ca scop

<sup>1</sup> Vezi Comentariile noastre nr. 192, 195, 215, 221, 233—235.

decit un spor de cunoaștere a pregătirii și metodelor sale, fără intenția de a-l judeca în raport cu exigențele moderne. Mediul de cultură, stadiul de dezvoltare literară, nivelul cititorilor erau altele la sfârșitul secolului al XVII-lea. Cantemir a scris cu mijloacele și pentru cititorii vremii lui și — în raport cu aceste elemente — rezultatele sale sînt remarcabile.

Eruditul moldovean a făcut — așa cum s-a observat cu multă dreptate — „o sforțare ce o întîlnim la umaniștii diferitelor țări care scriau în graiurile naționale cele mai diferite, de a construi o limbă savantă, cu un fond de cuvinte mai nuanțat, cu o sintaxă adaptabilă unor nevoi de exprimare ale unei cugetări mai ample și mai bogate, cum nu o găsim, cu privire la țările române, în hrisoave, în vechile letopisețe și în scrierile religioase. Fără îndoială că încercarea are un caracter artificial, completiv, construit, dar ea se află pe linia limbii cronicarilor așa cum era pornită, trăgîndu-și izvoarele din graiul poporului.”<sup>1</sup>

## V. CIRCULAȚIA „DIVANULUI”

1. *Manuscrisul autograf* al lui Cantemir pare să fie prima formă în care a fost citit *Divanul*. Pentru faptul că lui Cacave-la i s-a trimis chiar ciorna operei, pledează, pe de o parte, intervalul scurt dintre redactare și publicare, interval în care este greu de cuprins și timpul necesar unei copii, iar pe de altă parte, erorile de lectură ale traducătorului în grecește. Dacă acesta a confundat *tare* cu *mare*, *morșii* cu *nunții* etc. (v. mai sus, p. XLI), înseamnă că a fost pus în fața scrisului grăbit, neciteț al unei ciorne. Această primă formă manuscrisă a textului românesc, ca și ciorna traducerii în grecește sînt deopotrivă pierdute.

2. *Ediția din Iași, 1698*, a asigurat cea mai largă răspîndire a *Divanului* în secolele XVII—XVIII. Volumul — de 10 f. nenumerotate + 138 [— 144] f.<sup>2</sup>, imprimat pe două coloane, în stînga textul românesc, iar în dreapta traducerea greacă — a fost publicat în tipografia domnească din Iași, sub îngrijirea hatmanului Lupu Bogdan, cumnat al Cantemireștilor, fără îndoială sub controlul

<sup>1</sup> Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 225.

<sup>2</sup> Descriș de E. Legrand, în *Bibliographie hellénique... au dix-septième siècle*, t. III, Paris, 1895, p. 59—60, și de I. Bianu și N. Hodoș, *Bibliografie românească veche*, I, București, 1903, p. 355—365.



lui Cacavela.<sup>1</sup> Foia de titlu menționează și numele tipografilor: Athanasie ieromonahul și Dionisie monahul, „moldovenii”<sup>2</sup>. Culegerea și imprimarea cărții par să se fi executat în mare grabă.

După cum am arătat mai sus, Cantemir a expediat manuscrisul din Adrianopol în iunie 1698, iar foia de titlu menționează ca dată a ieșirii de sub tipar 30 august același an. Două luni au fost deci suficiente pentru traducerea în grecește și imprimare.

Tipograful însuși s-au îndoit de posibilitatea unei astfel de performanțe și, începînd culesul primei coli, la vîrsta lumii au notat 7207 ani (= 1699), presupunînd că nu vor putea încheia imprimarea decît după 1 septembrie 1698. În orice caz, foia de titlu și prefețele au fost tipărite la urmă, după obîșnuitul „procedeu al imprimeriilor, ceea ce reiese și din compararea tirajelor deosebite ale cărții.

Volumul este deschis de o *Carte de închinăciune* (epistolă dedicatorie) către Antioh Cantemir, domnul Moldovei. În ea, autorul îl asigură pe domnescul său frate, printr-o savantă comparație, că dragostea ce-i unește este aidoma axului imobil al celor două stele — polul arctic și polul antarctic — în jurul căruia se mișcă lumea (poate și o viziune a axei politice pe care, prin ocuparea tronului Țării Românești de către Dimitrie, ar fi putut-o alcătui Cantemireștii). Profesiunea de credință a autorului — imitată după Tales, fericit că s-a născut om, elin și bărbat — este de a fi creștin, ortodox și frate al lui Antioh. De soarta și gloria acestuia își leagă dînsul nădejdea și cîntea, tot așa cum mărturisea în prefața *Gulistanului* său al-Saadi — de unde se inspiră Cantemir —, cînd își dedica opera lui Muzaffar ad-Din va-d Dun, atabakul Farsului.<sup>3</sup> Lui Antioh îi este dedicat *Divanul*, „de-ntîlu născutul a proastei și nevrednicei mele minți”, pe care Dimitrie îl prezintă tot ca Saadi drept o antologie — „un

---

<sup>1</sup> Aceasta decurge atît din funcția acestuia de corector al cărților grecești ce se imprimau atunci în Iași, cît și din legăturile sale cu Dimitrie Cantemir. Vezi N.G. Dossios, *Studii istorice greco-romane*, Iași, 1901, p. 35, și Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 111—112.

<sup>2</sup> Pentru alte detalii privind tipărirea, vezi și *Comentariile* noastre, nr. 7—10. În legătură cu data de 30 august 1698, de pe foia de titlu, menționăm că și I. Minea (*Despre Dimitrie Cantemir*, Iași, 1926, p. 26) o consideră drept ziua „cînd ieșea cartea din tipografia ieșană”.

<sup>3</sup> Din prefața *Gulistanului* la Cantemir imaginea axului (Muzaffar este „osia la roata vremii”), metafora „luminării și soarelui”, a „moviliței și Olimpului” (la Saadi: muntele Alvand). Din aceeași prefață e afirmația: „macar că toate blăstămățiile și nevredniciile în mine să afle, însă mării-tale plăcute și învoite fiind, de triabă și vîrednice sint”, v. Saadi din Șiraz, *Golestan (Grădina florilor)*, [trad. George Dan], București, 1964, p. 10, 20, 22.

de floricele cules și legat mănunchiaș"<sup>1</sup> — ceea ce corespunde cu sensul titlului *Divan* în literatura arabă. Ca în orice epistolă dedicatorie prea puțin cărturarului Antioh i se aduc laude nemeritate, pentru sprijinul ce-l dă tiparului, dar Dimitrie tot aici afirmă conștiința noutății operei sale în literatura română a vremii, când îndeamnă pe cititori să strige: „Flori s-au deschis în pământul nostru!”

*Cartea către cititoriu* explică opera. Ea este o oglindă a păcatelor și virtuților (*speculum animae*, δῆσπρᾱ), cele trei părți ale *Divanului* sînt trei mese cu hrană spirituală (*banchetul*). Încadrîndu-și cartea în două din marile teme literare ale antichității și evului mediu, autorul face apel și la comparația folclorică a paharului cu apă vie<sup>2</sup>, spre a-și îmbia cititorul, și a celui cu apă moartă, de care vrea să-l ferească. Prefața se încheie cu detalii tehnice: corespondența capitolelor din primele două cărți, recomandarea urmăririi titlurilor, iertăciunea pentru erorile strecurate în lucrare.

Ieremia Cacavela răspunde apoi, într-o epistolă către Dimitrie Cantemir, misivei cu care acesta și-a însoțit manuscrisul cînd i l-a trimis la Iași. Mulțumindu-i ucenicului pentru gîndul de a-i oferi lui pîrga întîii sale roade cărturărești, dascălul nu precupește laudele

<sup>1</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>2</sup> Al. Piru, *Literatura română veche*, București, 1961, p. 377, vede în motivele „meșcioarelor” și „paharelor” (în special în cel din urmă) originea versului „Cantemir croind la planuri din cuțite și pahare”, din *Epigonii* lui Eminescu.

Ipoteza provine de la G. Călinescu (comentarii la ediția sa: *M. Eminescu, Poezii* [Buc., 1938], p. 17), care acceptă însă că poate fi aci și o aluzie la planurile politice ale domnului cu prilejul venirii țarului la Iași (presupunerea lui D. Murărașu, *Preocupări literare*, I, nr. 3, p. 136), pentru că „*Lepturariul* [prin care Eminescu putuse cunoaște pe Costin, n.n.] extrage din cronica lui N. Costin tocmai partea unde se descrie banchetul”. C. Boroianu, în *Literatura română. Manual pentru clasa a X-a*, Buc., 1965, p. 24, nr. 6, afirmă că „în scurta caracterizare M. Eminescu face aluzie, se pare, la una din satirele poetului Antioh Cantemir, fiul lui Dimitrie Cantemir”. Parcurgerea scrierilor lui Antioh nu ne-a putut lămurii la care din satire s-ar fi referit Eminescu, afară doar dacă marele poet n-a avut în vedere întreaga operă a fiului lui Cantemir, formată cum știm din numeroase proiecte lăsate nerealizate de un sfîrșit prematur (cf. trad. română din 1844, pe care a cunoscut-o desigur și Eminescu, p. XXIII). O altă ipoteză — mai greu de acceptat — a înfățișat Anghel Demetrescu, în studiul său *Mihail Eminescu, în Literatură și artă română*, 7 (1903), p. 359—396: Eminescu „confundă pe Dimitrie Cantemir, principele învățaților noștri, cu Constantin Cantemir”. Deși „el are în minte pe Dimitrie Cantemir... versul «Cantemir croind la planuri din cuțite și pahare» se potrivește lui Constantin Cantemir, despre care cronicarul Niculcea zice că «mîncă bine și bea bine» și căruia Miron Costin îi zise odată: «Mai des cu paharele și mai rar cu orînduielele», iar «cuțitele» de care vorbește poetul nu pot fi decît o aluzie la uciderea lui Miron Costin și a fratelui său Velcico” (v. Anghel Demetrescu, *Opere*, ed. O. Papadima, Buc., 1937, p. 236—237).

pentru cuprinsul ortodox, alcătuirea sistematică, „voroava înfrumusețată“, „adincă și bogată“, „precit a moldovenescului niam limbă a cuprinde poate“, varietatea exemplelor din scripturi și din filozofii păgine.

*Scara*, în care se pune iar în lumină corespondența capitolelor din Cartea I și Cartea a II-a, încheie volumul. O recomandare de lectură inserată după *Scara Cărților I—II* arată importanța pe care o dă autorul teoriei despre macrocosm și microcosm expusă în cap. 77 și urm. și celor două excursuri finale, despre teoria vîrstelor omenești.

Din nota tipografilor, „Athanasie și Dionisie cu ucenicii“, aflăm că *Divanul* a fost tipărit cu cheltuiala lui Dimitrie pentru a dăruia apoi exemplarele publicate.

Regretatul Jacques Byck descoperise — și poseda în biblioteca personală — un exemplar din *Divanul*, ale cărui file 1—24 aparțin altui zăț și tiraj decît exemplarele cunoscute. După toate indiciile, aceste file sînt rezultatul primei culegeri a *Divanului*. Textul este tot pe două coloane — român stînga, grec dreapta — dar titlurile, culese cu corp opt, nu sînt marginale, ci intercalate în text. Colonicul este și în numerotare chirilică. Deosebirile tehnoredacționale se reduc la atît.<sup>1</sup> După fila 24 tipografii schimbă tehnoredactarea și reiau culegerea din motive care ne scapă. Din primul zăț ei trăsese ră totuși coli pe care le-au păstrat, legîndu-le împreună cu cele culese ulterior. Aceasta arată pe de o parte că imprimarea se făcea după culegerea fiecărei coli, cum se obișnuia datorită insuficienței literei, iar pe de altă parte că tipărirea *Divanului* a avut loc în condiții modeste: lipsa hîrtiei a impus păstrarea primelor coli (puține, judecînd după raritatea exemplarelor din acest tiraj), de aspect diferit.<sup>2</sup>

Între cele două tiraje ale filelor 1—24 (colile A—E) deosebirile de text, fără a fi esențiale<sup>3</sup>, ne demonstrează totuși cît de largă putea fi intervenția tipografului în manuscris și, deci, la cîtă prudență

<sup>1</sup> Exemplarul descris se află în prezent în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București, inv. 357.521.

<sup>2</sup> Un alt exemplar se păstrează în Biblioteca Patriarhiei Române, din București. Amîndouă sînt incomplete (le lipsește f. 20, corespunzînd f. 22, r. 7—23, r. 20 din tirajul al doilea).

<sup>3</sup> Iată și însemnările pe exemplarul Byck, păstrat la B.C.U.: Aparținuse lui jupin Grigorașco ot Tîrgoviște, care înscrie obișnuita afurisanie pe filele 10—14 și semnează în italiană la f. 15: „Nobilos (?) Grigorios del Grande Tîrgoviște“. Însemnări despre nașteri din 1738, 1739, 1741 (f. 83 bis), semnătura grecească din 1766 a unui „Theofan didascalos“, *ibid.* Menționarea unui cutremur din 5 octombrie 1821 la f. 54, de către diaconul Costandiu oț Șelari, care cumpără cărțea cu 15 țaləri la 7 octombrie același an.

invită un text *tipărit* pe filologul care pornind numai de la acest unic text vrea să tragă concluzii despre *ortografia autorului*. Iată deosebirile între tirajul I și II din Cartea I, cap. I:

# I

vr̃are-ași  
pohti  
și de c̃nd  
c̃nd  
f̃cută  
sint  
ṽcinicului  
s̃nt  
vistariu  
c̃nd  
intru-acestă  
înțeleptul  
plăzmuir̃  
așijderea  
veștedzătoare (textul grec ca acel  
al tirajului II)

cela  
m̃nca  
călc̃nd  
m̃ncat  
nestătătoare și ca pravul trecă-  
toare (la fel în textul grec)  
amağală  
vechime  
c̃t  
minciunoase  
čas  
vădzu  
prăpădaște  
ačasta  
pr̃  
bogat̃ mil̃  
svit̃ște

# II

vr̃ire-ași  
pofti  
de c̃nd  
c̃nd  
f̃cută  
sint  
ṽicinicului  
s̃nt  
vistiriu  
c̃nd  
intr-acesta  
înțeleptul  
plăzmuir̃  
așijdirea  
veștedzitoare, cădzătoare și în  
nemică întorcătoare (la fel ca  
în textul grec)

cel  
m̃nuca  
călc̃nd  
m̃ncat  
nestătătoare (în textul grec la  
fel ca în tirajul I)  
amağală  
vechime cită ai  
c̃t  
mincinoasă  
čas  
vădz  
prăpăd̃ște  
ačasta  
pr̃  
bogat̃ mil̃  
svit̃ște

O serie de alternanțe grafice din cele constatate mai sus se pot explica prin inconsecvențele culegătorului, dar adăugarea sau suprimarea de rinduri întregi arată *intervenția unui corector*. Care au fost criteriile acestuia și în ce măsură le-a respectat apoi culegătorul este greu de spus, deoarece asistăm la înlocuirea lui sint prin s̃nt, apoi la a lui s̃nt prin s̃nt; sau svit̃ște prin svit̃ște, dar prăpădaște prin prăpăd̃ște. În orice caz, în al doilea zaț folosirea lui *z* și *u* pare mai consecventă. Corectura s-a făcut pe baza manuscrisului, nerespectat

la prima culegere<sup>1</sup>, iar nu prin modificări ale manuscrisului. Aceasta reiese din faptul că în textul grec figurau încă în primul zaț cuvintele „cădzătoare și în nemică întorcătoare“, omise în textul român. Ele erau deci în manuscris. Mai greu de explicat este înlăturarea cuvintelor „și ca pravul trecătoare“ în textul român al celui de al doilea tiraj. Cum dintre persoanele care participă la editarea *Divanului* funcția de „corector“ o mai îndeplinise Cacavela pentru cărțile grecești imprimate la Iași, și îndreptările la aceste coli ale operei ucenicului său îi pot fi atribuite tot lui. Nu este exclus însă ca însuși Canteмир să fi dorit să vadă, la Adrianopol, unde rămîne pînă la începutul lui 1699, primele coli ale cărții și, după îndreptarea lor, să fi cerut să fie culese din nou în altă variantă tehnoredacțională.<sup>2</sup>

În actualul stadiu al informațiilor nu putem emite decît ipoteze.

Revenind la observația de mai sus relativă la *data* cărții, subliniem faptul că primele coli culese sînt acelea paginate; foala de titlu și epistolele dedicatorii au fost culese la urmă (același zaț în ambele tiraje). Data de 30 august 1698 a fost deci aceea a *încheierii tiparului*.

Deosebiri se pot constata însă și între alte exemplare ale ediției, datorate tot imprimării grăbite.<sup>3</sup> De aceea, probabil, o pagină este sărită și adăugată apoi, fără număr, în coala cu semnatura *U*, între f. 83 și 84, rămînînd albă pe verso<sup>4</sup>.

Graba explică și erorile de cules pentru care tipograful își cer, după cuviință, iertăciune la f. 144. Ele nu sînt atît de numeroase cum ne-am aștepta, ținînd seama și de starea, probabil nedefinitivă, a manuscrisului. În afara obișnuitelor scăpări ale culegătorului, întîlnim însă în textul românesc sau în cel grecesc omisiuni, stabilite cu ajutorul celeilalte versiuni. Astfel, la f. 33<sup>r</sup>, în fraza „și toate podoa-

---

<sup>1</sup> Excepție fac titlurile capitolelor, logic așezate în primul tiraj, incorect sau cu omisiuni în al doilea. A se vedea cap. 9 (lipsă în tirajul al doilea), cap. 8 (așezat greșit după „Lumea“) sau 34 (așezat, greșit, după „Înțeleptul“) în același tiraj.

<sup>2</sup> Pledează în acest sens și corecturi ca „Uria Hetteus“ (latinizant, în tirajul al doilea) în loc de „Urie Hetteui“ (forma românească, în tirajul întîi), v. cap. 43, f. 12<sup>r</sup>.

<sup>3</sup> Exemplarul III al *Divanului*, din colecția Bibliotecii Academiei R.S.R., Secția cărți rare, cota C.V.R. 110, are pagina 52 numerotată 49. La fel, exemplarul J. Byck. Reiese fie că acea coală a fost trasă în două rînduri și, între tiraje căzînd coloncifrul, a fost cules din nou greșit, fie că inițial coloncifrul a fost greșit cules, și corectura s-a făcut în timpul imprimării.

<sup>4</sup> Accidentul poate fi explicat și prin faptul că se imprima cu două mașini și că s-au distribuit greșit zațurile între ele. Primei mașini revenindu-i un zaț în plus, el a fost paginat prin artifiiciul semnalat.

bele și cele ce în tine să află, spre om și cele ce sînt în om [spre tine] să pot tilcui", cuvintele dintre paranteze necesare pentru sublinierea reciprocității raportului dintre macrocosm și microcosm au fost sărite de culegători. La fel, f. 77v : „Cunoscătorului și celui deplin om lumea aceasta [muncă, necaz] și pediapsă îi iaste" sau la f. 131v—132r : „Că domnul acesta, al nostru [era încă de atunci hotărît], și a veacului împărat, și a ceriului și a pămîntului stăpînitoriu".

Omisii în textul grec am semnalat mai sus (p. XLI—XLII) ; ele pot fi și ale traducătorului. Erorile în textul grec sînt mai numeroase. Multe sînt de ortografie, datorate unor culegători care vorbeau greaca populară, scriind-o după cum o pronunțau, fără să cunoască tradițiile etimologice. De aci ortografia θήραθεν pentru θύραθεν (gînditor *dinafară*, adică exterior gîndirii creștine, deci păgin) ; ἐνέχειρον pentru ἐνέχυρον (zălog, f. 17v, titlul cap. 54) ; σκήθης pentru σκύθης (scit, f. 70r, r. 1), vā ἀφήσεις în loc de vā ἀφήσης (să lași, f. 76r, r. 27), vā προσθέσει în loc de vā προσθήσῃ (să adauge, f. 80v, r. 11), θέλει στοχαστῇ în loc de θέλει στοχασθῇ (*va medita*, f. 82r, r. 17), διδασκαλεία în loc de διδασκαλία (*învățătură*, f. 83r, r. 25), vā πνείξῃ în loc de vā πνίξῃ (*să înnecce*, f. 83r, r. 34). La fel se explică erorile de accentuare (ex. φρόνεσει în loc de φρονέσει f. 83r, titlul I).

Într-o operă grecească imprimată în același an, *Tomul dragostei asupra latinilor* al patriarhului Dositei al Ierusalimului, corectorul Ieremia Cacavela explica erorile prin faptul că „halcografu", Dionisie monahul, „era de altă limbă și nu știa carte grecească"<sup>1</sup>. Aceluiași culegător, menționat pe foaia de titlu, trebuie să-i fi revenit culegerea textului grec și în *Divanul*. Simpla neatenție justifică însă erori ca : τοῦ ζώου τὸ πνεῦμα (cu Π mare, confundat cu Duhul Sfînt, f. 25v, r. 13 și 112, r. 6 de jos) ; τὸ καλόν în loc de, τὸ κακόν (f. 64v, r. 3 de jos) ; Θεῷ (prescurtare pentru *Dumnezeu*) în loc de θοῷ (*pune*, f. 69v, r. 7 de jos) ; μαθ. (*Matei*) în loc de μθ' (49, f. 97v) ; μετὰ cu f. 119v, r. 14 cules cu ligatură μετὰ (=după).

Punctuația este în ambele versiuni defectuoasă. Uneori, în frază, propozițiile se despart prin punct, ca la f. 69v, r. 10 de jos : „la aceasta s-ar potrivi putea. A lui David spre priiatinii săi blăstăm".

O curioasă alegorie a disputei dintre Lume și Înțelept împodobește ediția din 1698, f. [IXv]. „Desfrînata Lume sau Trupul" sub înfățișarea unui bătrîn, cu barba și haina lungă a filozofului, centrat pe imaginea Cosmosului, amenință cu sabia pe „Omul înțelept sau

<sup>1</sup> I. Bianu și N. Hodoș, *op. cit.*, t. I, p. 369.

Sufletul". Acesta este un tânăr îmbrăcat în vestimente princiare, cu coroană, de sub care plete bogate i se revarsă pe umeri. Arătînd cu mîna dreaptă spre frunte (chemare la înțelepciune) și făcînd cu stînga semnul refuzului, tînărul înțelept calcă în picioare imaginea Cosmosului. Disputa se desfășoară între coloanele unui portic. În jurul alegoriei cîteva citate biblice în română și greacă, dintre care primul sintetizează locul omului în Cosmos: „Ce este omul că l-ai pomenit, sau fiul omului că l-ai cercetat? Mîsuratu-l-ai cu puțin oarece decît îngerii, cu slavă și cinste l-ai încoronat, așezatu-l-ai preste lucrurile mînurilor tale. Toate ai suppus supț picioarele lui—oile și boii, încă și dobitoacele cîmpului, paserile cerului și peștii mării" [Ps. 8, 4—8]. Alte citate amintesc primejdiile omului, fizice („Nepriiatinii omului, căsașii lui, *Mihnea* 3, 7), sau spirituale („Înțelepciunea cărnii, moarte", *Rom.* 3, 8 și „Ucide sufletele carile nu mor", *Iez.* 3, 13).

Am numit alegoria curioasă, pentru că ea nu este întru totul conformă regulilor aplicate acestor compoziții de iconografia medievală. Că autorul ei a vrut să respecte această iconografie este evident. Scena este clasică pentru ceea ce istoria motivului numește o „dispută între doi" reprezentată între coloane (*intercolumnium*)<sup>1</sup>. Numeroase exemple de acest fel ne oferă miniatura bizantină<sup>2</sup>, ca și aceea latină medievală<sup>3</sup>. Gesturile sînt concludente: Lumea face, cu stînga, semnul obișnuit al insistenței, al rugăminții<sup>4</sup>. Gesturile Înțeleptului aparțin aceleiași simbolice: dreapta arătînd spre cap, sediul rațiunii, este ceea ce Artelt numea *Einfinger Redegestus*<sup>5</sup>. Dreapta Înțeleptului face gestul de „respingere a cuvîntului" (*Entgegennehmen von Worten*)<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Vezi studiul de bază al lui Warner Artelt, *Die Quellen der mittelalterlichen Dialogdarstellung*, Verl. Dr. Emil Ebering, 1934. VII + 132 + 1 f. pl. (Kunstgeschichtlichen Studien, H. III).

<sup>2</sup> Vezi Jean Ebersolt: *La miniature byzantine*, Paris et Bruxelles, 1926, pl. XXXVI, 1.

<sup>3</sup> Referințe la Artelt, *op. cit.*, passim.

<sup>4</sup> Cf. Artelt, *op. cit.*, p. 86.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 99—102; cf. și *Ein Jahrtausend deutscher Kultur im Bilde*, hrsg. von W. Hofstaeter, H. Reichmann und J. Schneider, Leipzig, 1929, Abb. 63 și Karl Ludhoff, *Beiträge zur Geschichte der Chirurgie im Mittelalter*, I, Leipzig, 1914.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 78—91; pentru sensul gestului mîinii deschise și ridicate, vezi și Carl Sitte, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig, 1895, p. 28. Ca exemple ale temei disputei în arta europeană, v. și Raffael (*Școala din Atena*), Donatello (Porțile de bronz la Sagrestia vecchia di San Lorenzo, Florența), Rembrandt (*Cei doi învățați*) și referințele studiului lui Fritz Saxe, *Frühes Christentum und spätes Heidentum im ihren Künstlerischen Ausdruck-Formen. I. Der Dialog als Thema der christlichen Kunst*, în *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, N.F.2 (14) 1923, Wien 1925, p. 64—77.

Ceea ce nu mai concordă însă sînt personificările alese pentru Înțelept și pentru Lume. Veșmintul lung și barba sînt, în vechea iconografie, semnele distinctive ale filozofului.<sup>1</sup> Bătrînul, și pentru Cantemir, este, de asemenea, personificarea Înțeleptului.<sup>2</sup> Dimpotrivă, tînărul prinț din alegoria *Divanului* are mai degrabă atribute lumești: coroana princiară, simbol al puterii temporale, veșmintele laice, tinerețea însăși semn al purității, dar și al lipsei de experiență. Simbolurile par, deci, inversate, și anume, de însuși Cantemir, care pare să fie autorul alegoriei<sup>3</sup>. Ce l-a condus pe cărturarul moldovean la o asemenea reprezentare?

Afară de cazul că autorul nostru copiază o imagine străină, două din lecturile sale precedente i-au putut furniza elementele alegoriei sale. Prima este însăși opera lui Van Helmont, pe care se atestă astfel că o citise în 1696—1697. În alegoria din *Compendiolum*, „prea frumoasa virtute“ este înfățișată printr-un tînăr personaj care oferă mai multe asemănări cu la fel de tînărul Înțelept din *Divanul*: coroana pe cap, pletele pe umărul stîng, fața imberbă, veșmintul lung, cîngătoarea, mînele scurte, atitudinea (amîndoi rezemați de o coloană, primul călcînd în picioare un leu, al doilea Cosmosul, elemente deopotrivă malefice în alegoriile analizate)<sup>4</sup>.

Mai întîlnim însă o scriere medievală, în care Înțeleptul e un tînăr, iar Lumea deșartă un filozof bătrîn, scriere pe care Cantemir negreșit a cunoscut-o: *Varlaam și Ioasaf*. În cap. XXXI și urm.<sup>5</sup> asistăm tocmai la o asemenea controversă între Ioasaf (Înțeleptul) și Tevda (Filozoful idolatru), care încearcă, după îndemnul lui Avenir, tatăl lui Ioasaf, să-l atragă pe tînărul prinț spre frumusețile acestei lumi. Corespondența Tevda-Lumea este confirmată de întreaga lui argumentare și atitudinea din scrierea citată (în prototipul budist

<sup>1</sup> Cf. Aul. Gell. 9, 2, 4: *Video, inquit. barba, et pallium, philosophum nondum video*, sau Hor., *Sat.*, 2, 3, 35: *sapiens barba*.

<sup>2</sup> Printr-un bătrîn este personificat Înțeleptul în *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*. Bătrînul poartă pe piept o oglindă simbolizînd cunoașterea prin revelația divină (*sacrosancta scientia*), imagine comparabilă cu aceea din *Divanul*, unde Lumea e centrată pe medalionul reprezentînd Cosmosul.

<sup>3</sup> O altă alegorie a aceluiași, copiată din operele lui Van Helmont, în *Compendiolum universae logices institutionis* (vezi reproducerea în Ed. Acad. Rom., t. VI, pl. dintre p. 414—415; încă o copie de mîna lui Cantemir, în J.B. Van Helmont, *Physices universalis doctrina*, reproducă *ibid.* între p. 470—475, cu mențiunea: Ioan <nes> Demetrius Constan <tinus> Vayvo <da> pinxit.

<sup>4</sup> Vezi desenul din *Compendiolum*, loc. cit.

<sup>5</sup> Vezi *Viața sfinților Varlaam și Ioasaf*, trad. Udriște Năsturel, Buc., 1904, p. 242 și urm.



al romanului *Varlaam și Ioasaf*, corespondentul lui Tevda este Mara, zeul iubirii, al păcatului și al morții)<sup>1</sup>.

Manuscrisul *Divanului* trebuie să fi cuprins deci și modelul gravurii publicate în ediția din 1698. Gravura a fost însă executată în Moldova, ca și stema lui Antioh (foaia de titlu verso) sau floronul de la f. 143<sup>v</sup>, care pare să reprezinte capul de bour.

În rest, podoabele grafice ale ediției sînt sărace, alcătuite din compoziții tipografice transmise și tipăriturilor noastre ulterioare.<sup>2</sup>

★

Din exemplarele pe care le-am văzut<sup>3</sup> relese că *Divanul* a fost o carte mult citită, ceea ce confirmă, cum vom vedea, frecvența copiere a ediției din 1698. Exemplarul nostru are numeroase corecturi în textul românesc, ca și în cel grecesc, iar la f. 114<sup>v</sup> următoarea însemnare de lectură: „Citit-am, văzut-am, priceput-am, înțeles-am, minunat-am de această carte cu atitea dovediri și mărturii ce adeverează din Sf. Scriptură. Mare duh au avut <cel> care o au tălmăcit. Să zic ca al <lui> Eliseiu, îndoit după cum au fost la Ilie prorocul. Pre care dar să mi-l dea și mie Dumnezeu. Amin. Popa Nicolae, 1834.” Filele tuturor exemplarelor cercetate sînt aproape la fel de „feștelite” ca ale cărților de ritual. Exemplarele incomplete din cauza uzurii sînt reparate<sup>4</sup>, uneori li se adaugă file albe, pe care sînt scrise texte importante, ca însemnările și copia lui Simeon Hiară de pe *Istorie, din ce pricină au început împăratul turcesc asupra împărației moscalilor oaste (1768—1774) a lui Radu Duma*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cf. N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, Buc., 1929, p. 235 și 237; cf. și miniatura din ms. rom. 1. 398 al Academiei, reproducă în *Cercetări literare* 1 (1931—1932), Buc., 1934, p. 39 (informație a prof. univ. Dan Simonescu).

<sup>2</sup> Prof. I. Nanu, în studiul său *Stemele Georgiei și Țării Românești. Tbilisi—Iași* (în *Studii de istorie*, vol. VII, 1965) semnalează asemănările între chenarele tipografice din *Divanul* și publicațiile georgiene ulterioare, lucrate în tiparnița făcută cu sprijinul românesc la Tbilisi. Cp. și cu chenarul foi de titlu a *Liturghierului greco-arab* de la Snagov, 1701, reproducă de I. Blănuș și N. Hodoș, *Bibliografia românească veche*, t. I, Buc., 1903, p. 425.

<sup>3</sup> Din Biblioteca Academiei R.S.R., Bibliotecile Centrale Universitare din București și Iași, Biblioteca Filialei Cluj a Academiei R.S.R. și biblioteca noastră.

<sup>4</sup> Vezi ex. cu cota CVR 176 (RV, V, 9) al Bibliotecii Centrale Universitare din Iași, unde gravura alegorică este înlocuită cu una de mîină, liberă, dar interpretată la fel.

<sup>5</sup> Publicată de Em. N. Kretzulescu, *Codex Kretzulescus*, în *Revista pentru istorie, arheologie și filologie*, II (1910), p. 17—36; v. și I. Crăciun și A. Ilieș, *Repertoriul manuscriselor de cronici interne — sec. XV—XVIII — privind istoria României* (Buc.), 1963, p. 479, nr. 454. Exemplarul se află, în prezent, în biblioteca noastră.

Cartea a ajuns și în biblioteci străine.<sup>1</sup> Cantemir însuși era gata să o trimită în Germania în 1714. Scriind unui membru al Academiei din Berlin și prezentându-și activitatea literară și științifică publicului învățat german, el începe cu *Divanul*, oferindu-se să o trimită corespondentului său.<sup>2</sup>

3. *Circulația „Divanului” în copii manuscrise.* Cu toate dificultățile pe care trebuie să le fi întâmpinat cititorii *Divanului* datorită stilului greoi al cărții, tema însăși (cunoscută în secolul al XVIII-lea și prin traducerea *Cugetărilor* lui Gabriel Thureson de Oxenstiern, care cuprind în Cartea I, cap. 67 *Vorba trupului cu sufletul*) a interesat în așa măsură, încît opera lui Cantemir s-a bucurat de o mare răspîndire. Cînd exemplarele din ediția originală se împrăștiează, sînt greu de procurat sau se deteriorează, apar copiile manuscrise. Exemplarele cunoscute de noi sînt următoarele:

a) 1703, Transilvania — *Ms. XXXII/2 (fondul Astra) al Bibliotecii raionale din Sibiu*, f. 1—212: copia integrală a *Divanului*, fără foaia de titlu, ruptă în manuscris. Scris de popa Ion din Vizocna (Ocna-Sibiului), încheiat la 15 mai 1703. Fusesse cumpărat în 28 martie 1822 de biserica din Rășinari cu 6 zloți și 10 creițari (însemnare la f. 3—14). Manuscris separat.<sup>3</sup>

b) 1753, Țara Românească (Mogoșoaia) — *Ms. rom. 1.329 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 1<sup>r</sup>—120<sup>r</sup>: Cartea I și Cartea a II-a (pînă la *Pentru cele șapte vîrste*). Scris de Constantin Săidăcariul (= șelarul) din Mogoșoaia, încheiat la 15 decembrie 1753 (1753). Manuscris laic separat.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Un ex. la British Museum semnalase Emile Legrand, *loc. cit.* Pe ex. Bibliotecii Academiei R.S.R., Filiala Cluj, f. III, însemnarea: „Inscriptus Cathalogo Librorum Sem. Dioces. Fogarasi per D.” apoi note de lectură în limba română (f. 37<sup>v</sup>, 38<sup>r</sup>), însemnări în maghiară (f. 50<sup>v</sup>) și latină (f. 23<sup>v</sup>, 49<sup>r</sup>); exemplarul era citit în 1729 (f. 114<sup>v</sup>).

<sup>2</sup> Scrisoare publicată în revista *Neue Bücher-Saal der gelehrten Welt* din Leipzig, t. IV, 1714, p. 377—378; cf. Ovid Densusianu, *Notițe asupra lui D. Cantemir*, în *Revista critică literară*, Iași, 2 (1894), p. 64—65. Este curioasă însă absența totală a *Divanului* din listele de cărți vechi românești trimise Bibliotecii Academiei Române ca răspuns la apelul lansat în 1895, liste publicate de Augustin Z.N. Pop în studiul său *Bibliografia românească veche, operă de colaborare națională în Studii și cercetări de bibliologie*, 3 (1957), p. 215—249.

<sup>3</sup> Descriș de Ștefan Pașca, *Des copies du „Divan” en Transylvanie*, în *Académie Roumaine, Langue et Littérature, Bulletin de la Section Littéraire*, 2 (1943), p. 119—120. Notăm la fiecare manuscris proveniența (mediu laic sau bisericesc) și felul cum a circulat (separat sau în mîscelance).

<sup>4</sup> Cf. G. Ștrempel, *Copii de manuscrise românești pînă la 1800*, Buc., 1959, p. 4—5; G. Ștrempel, Fl. Moisil, L. Stolanovici, *Biblioteca Academiei R.S. Românie. Catalogul manuscriselor românești*, vol. IV, Buc., 1967, p. 567.

c) 1770, Moldova — *Ms. rom. 1.417 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 1<sup>r</sup> — 56<sup>r</sup>; Cartea I. Scris de Constantin, fiul preotului Grigore, încheiat la 20 aprilie 1770.<sup>1</sup> Manuscris laic miscelaneu (mai cuprinde *Bertoldo* și alte texte populare).

d) 1774, Țara Românească (Rîmnicul-Vilcea) — *Ms. rom. 1.267 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 2<sup>r</sup> — 98<sup>r</sup>; Cărțile I (de la cap. 30, începutul codicelui lipsește), a II-a, a III-a. Scris de Anatolie ierodiaconul în 1774 (însemnare la f. 102<sup>r</sup>). La f. 1<sup>v</sup> reproducerea alegorie „Înțeleptului și Lumii”, desen în culori. Manuscris laic, miscelaneu (cuprinde în rest o *Cosmografie* tradusă din rusește)<sup>2</sup>.

e) 1795, Transilvania (Cerghidul-Mare) — *Ms. rom. 6.005 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 1<sup>r</sup> — 44<sup>v</sup>; Cartea I, fragment din Cartea a III-a, cap. 77 (*Din cuvinte bune să se facă fapte bune*), *Ale stoicilor porunci zăce*, *A altuia învățătură* și *Dovadă împotriva lumii din cartea a dooa la punctușul 54*. Însemnări marginale (ideile principale din diferite capitole) și o notă de lectură la f. 44<sup>v</sup>: *Pentru Lavirint ce iaste*. Foile următoare (p. 90—104 în numerotarea copistului), lipsesc; de asemenea, p. 7—8 și 81—82. Scris de Nicolae Olah, dascăl din Cerghidul-Mare în 1795 (însemnare la f. 51<sup>r</sup>). Manuscris religios, miscelaneu (în rest, un *Cuvînt împotriva beției* și copii de documente eclesiastice).<sup>3</sup>

f) 1797, Transilvania — *Ms. rom. 2.507 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 121<sup>v</sup> — 173<sup>v</sup>; *Carte de judecata Lumii cu Înțeleptul sau judecata Sufletului cu Trupul* (Cartea I pînă la sfîrșitul cap. 85: „cătră aceasta dară tot omul deplin spre a sufletului...” cp. ed. 1698, f. 43<sup>r</sup>). Scris de Petre Popovici, încheiat la 17 decembrie 1797. Manuscris religios și laic miscelaneu (în rest cuprinde extrase din *Prologul cel mare muschicesc*, *Istoria răposatului mării-sale Grigorie-vodă Ghica*, *Pateric* etc.)<sup>4</sup>

g) Începutul secolului al XIX-lea, Transilvania — *Biblioteca Centrală de Stat a R.S.R.*, achiziție recentă (1965), f. 1<sup>r</sup>: *Constantin-voevod Divanul lumii cu înțeleptul sau judecata sufletului cu trupul*. Cuprinde Cartea I și a II-a (numai cap. 1—36, pînă la: „acela al Senecăi cuvînt mult foloséște”. Inițialele împodobite cu diverse reprezentări ale

<sup>1</sup> Însemnare criptografiată la f. 56<sup>v</sup>, descifrată de G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 36—37.

<sup>2</sup> Cf. și G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 4—5; G. Ștrempel, Fl. Moisiș, I. Stoianovici, *op. cit.*, p. 410.

<sup>3</sup> Descriș și de Ștefan Pașca, *op. cit.*, p. 121—124.

<sup>4</sup> Cf. și G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 188.

Înțeleptului și ale Lumii, influențate de alegoria din ed. 1698. La f. 36<sup>v</sup> portretul fantezist al autorului cu însemnarea: *Ioan Dimitrie Costandin Voevoda care au scos Divanul, spre pomenire*. Pe filele următoare însemnări de popa Ianăș din Grădiște, eparhia Hațegului, episcopia Făgărașului din anii 1812—1817 și de Iosef Popp din 1844. Însemnări de lectură (f. 9<sup>r</sup> jos, la episodul Virsaviei: „adevărat este“). Manuscris religios, miscelaneu (în rest: *Protocolul cununărilor parohiei Grădiște*, f. 45<sup>r</sup>; *Verș la morți*, f. 46<sup>v</sup>; *Verș la morți la om tîndr*, f. 47<sup>r</sup>; *Protocolul botezărilor parohiei Grădiște*, f. 48<sup>v</sup>; *Polojenia epurelui*, f. 49<sup>v</sup>—50<sup>r</sup>; Însemnări diverse, f. 51<sup>v</sup> și copertile interioare).

h) Începutul secolului al XIX-lea, Moldova — *Ms. rom. 1.524 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 1<sup>r</sup>—2<sup>v</sup>: Cartea I (cap. 6—20), de la „ba, și e sama la împărați cum sfarmă cetăți“, pînă la „Lume după păcat în rău s-au prefăcut“. Manuscris laic și religios, miscelaneu (în rest: *Istoria răposatului Manolache Bogdan vel vornic*, în versuri, cuvîntări religioase, *Trepetnic* etc.).

i) Secolul al XIX-lea, Țara Românească — *Ms. rom. 5.566 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 1<sup>r</sup> — 26<sup>r</sup>: Cartea I (cap. 13—74 de la „Alexandru, ce folos vei avea“ pînă la „ci numai în toate“. Copierea a fost întreruptă. Manuscris separat.

j) 1831, Moldova (Iași) — *Ms. rom. 758 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 94<sup>r</sup>—154<sup>v</sup>: *Cartea cătră cetitoriu* (cu titlul: *Cătră cetitoriu luare-aminte*) și textul integral al ed. 1698. La f. 97<sup>r</sup> titlul: *A lui Ioan Dimitrie Costandin Cantemir-voevod, la Divanul lumii cu Înșăleptul sau Giudecata sufletului cu trupul, Lumea birfind și Înșăleptul grăind cu adevărate dovezi*. Motivarea copierii, la f. 96<sup>r</sup>: „Fiind aceasta carte vechi și lipsind vro citeva întrebări și răspunsuri, după cum am găsit, așa am și priscris-o. Anul 1831, luna iulie, în vreme boalii holerii în Iași. Grigori Frățița.“ Manuscris laic și religios, miscelaneu (în rest: *Letopisăf, Cuvinte și Cazanii* din Ioan Hrisotom, Damaschin, Teofan, Ilie Miniati etc. și *Tîlcul liturghiei*).<sup>1</sup>

k) 1835, Transilvania (Satulung) — *Ms. rom. 1.698 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 90<sup>v</sup>—91<sup>v</sup>: Cartea I, numai cap. 1—14. Copistul se oprește apoi, ștergînd cuvîntul de legătură cu pagina următoare. Încercarea de a copia cel puțin titlurile capitolelor este și ea abandonată după cap. 17 (f. 92<sup>r</sup>), scriindu-se „Sfirșit și lui Dumnezeu laudă“. Manuscrisul e semnat de „Stan dascăl sîn Iordache log <ofăt>“ din Săcele-Satulung și datat 1 august 1835. Manuscris religios, misce-

<sup>1</sup> Descriș de I. Blanu și G. Nicolăiasa, *Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriptelor românești*, t. III, Craiova, 1931, p. 29—30.

laneu (în rest: *Agathanghel*, prescurtări și comentarii din *Vechiul Testament*, cazauii).

Cele 11 copii ale *Divanului* descrise mai sus provin deci trei din Moldova, trei din Țara Românească și cinci din Transilvania. Prezentarea manuscriselor arată că *Divanul* a circulat și în copii separate (3), și în miscelanele de cuprins religios și laic (2). Copiștii erau din medii de cultură variate (din orașe ca Iași, din marginea Bucureștilor sau de la țară) și interesul lor a mers până acolo încât au copiat și difuzat scrierea lui Cantemir în manuscrise separate.

4. *Prescurtări sau prelucrări ale „Divanului”*. Desigur că tocmai stilul încurcat și greoi al scrierii lui Cantemir a îndemnat pe unii cititori să redea substanța dialogului din Cartea I într-o formă prescurtată și inteligibilă. Cunoaștem două asemenea încercări: *Întrebarea Înțeleptului cu Lume* (1754) și un rezumat al *Divanului* (1849), păstrate în următoarele manuscrise:

a) 1754, Transilvania (Bihor) — *Ms. fost al prof. N. Drăganu din Cluj*, f. 249<sup>v</sup>—265<sup>r</sup>: *O istorie a omului înțelept și a lumii, cum s-au muștră înțeleptul cu lume amândoi*. Inc.: *Cine ești dumneata de ești așa mândră și frumoasă și împodobită?*... Scris în 1754 (se dau 7262 ani drept vîrstă a lumii), dar N. Drăganu crede că textul e mai vechi. A circulat, după cum reiese din însemnări, în Bihor (com. Surduc etc.). Manuscris cu cuprins religios și laic, miscelaneu (în rest: *Învățătură pentru tutun, Rugăciune de alungarea dracilor din ape și alte scrieri religioase, morale sau laice cu caracter popular*)<sup>1</sup>.

b) [1774], Moldova — *Ms. 2.379 al Bibliotecii Academiei R.S.R.*, f. 32<sup>v</sup>—38<sup>r</sup>. Inc.: *Înțeleptul zisă: Cine ești dumneata de ești așa frumoasă și împodobită?* Sf.: *Lume zisă: Dacă nu mă vrei, pas sănătos, că alții mă roagă*<sup>2</sup>. Manuscrisul, datat 1810, pare copia unui text din 1773 după cum se poate stabili din vîrsta lumii (7281 — de ani = 1773). Face parte din tradiția manuscrisului precedent (cp. începutul). Lucrarea constă într-o prescurtare a cap. 1—37 din Cartea I și o încheiere sintetizînd atitudinea Înțeleptului și a Lumii, fără ca disputa să ajungă la concilierea din originalul lui Cantemir. Expresiile și imaginile luate din *Divanul* sînt destul de numeroase pentru a demonstra că această mică scriere anonimă este rezumatul *Divanului*. Manuscrisul din 1810 este un miscelaneu de cuprins laic (în rest: *Călindariu pe 1810 și Istoria poamelor*).

<sup>1</sup> Descris de N. Drăganu, *Pagini de literatură veche*, în *Dacoromania*, 3 (1921—1922), p. 238—240, 248.

<sup>2</sup> Publicat de M. Gaster în *Chrestomația română*, vol. II, p. 93—97; v. și *idem*, vol. I, p. L.

c) 1789, Transilvania (Păușe) — Ms. rom. 3.170 al Bibliotecii Academiei R.S.R., f. 93v—98r: același text. Scris de Gheorghe Popovici — Cucuian din Păușe, 1789. Manuscris de cuprins religios și laic, miscelaneu (*Alexandria, Archirie, Cuvînt de vreme de apoi*)<sup>1</sup>.

d) 1849, Moldova — Ms. rom. 1.555 al Bibliotecii Academiei R.S.R., f. 158v—162r: *A lui Ioan Dimitrii Costantin Cantemir-voivod <sic> la Divanul lumii cu înțeleptul sau giudecata sufletului cu trupul, lumea birfind și înțeleptul adevărul grăind cu adevărate dovezi, cartea întîiu*. Cele cinci file cuprind o prescurtare, cu cuvintele originallui, a Cărții I și a II-a pînă la cap. 39, după care lucrarea este părăsită. De observat identitatea titlului cu acela din ms. rom. 758 (cf. mai sus, pct. i), datată la f. 162r: „1849 s-au scris, iunie 20”. Manuscris religios, miscelaneu (în rest, texte hagiografice).

5. *O copie a versiunii grecești*. Spyridon Lambros a descris în 1910 codicele nr. 109 din Biblioteca Societății istorice și etnografice din Atena, care cuprinde o copie a versiunii grecești a *Divanului*.<sup>2</sup> Este un manuscris din secolul al XVIII-lea, pe hirtie, de 95 file, cuprinzînd — după ediția de la Iași din 1698 — întreg textul grec al operei lui Cantemir, inclusiv cele trei prefețe.<sup>3</sup> Codicele, provenit din donația lui Hristu D. Caragea, a fost găsit de acesta la Ghemi, orașel din Tracia, în regiunea Adrianopolei.

În prețioasa sa lucrare *Urme românești în Răsăritul ortodox*, Marcu Beza a semnalat acum trei decenii acest manuscris cu o descriere sumară („Versiunea grecească a *Divanului Înțeleptului cu Lumea*, avînd în frunte scrisoarea cea caracteristică de închinare a lui Dimitrie Cantemir către fratele său Antioh, din care amintesc rîndurile: «Tha-

<sup>1</sup> Vezi și G. Ștrempel, *op. cit.*, p. 190.

<sup>2</sup> Spyr. Lambros, Κατάλογος των κωδίκων των ἐν Ἀθῆναις βιβλιοθηκῶν πλην τῆς Ἑθνικῆς — Β' κωδικεὺς τῆς ἱστορικῆς καὶ Ἑθνο λογικῆς Ἐταιρείας, ἰν Νέος Ἑλληνομνήμων, 7 (1910), p. 336—337, nr. 109. Mulțumim și pe această cale colegului Leandros Vranoussis, directorul Arhivelor medievale ale Academiei din Atena, care a binevoit să ne procure descrierea manuscrisului menționat.

<sup>3</sup> Din descrierea lui Lambros ar rezulta că manuscrisul — pe care nu l-am văzut — ar avea numai două din prefețe (*Cartea de închinăciune* și cea *Către cititor*). Cum însă a doua poartă două semnături (a lui Cantemir și a lui Cacaveia), este posibilă o eroare în descrierea lui Lambros, care a omis epistola lui Cacaveia. Titlul copiei are neînsemnate deosebiri față de ed. 1698, pe care n-am crezut necesar să le semnalăm. Tendința copistului de a prescurta, scriind numai esențialul, este vizibilă din însăși foaia de titlu care prezintă cîteva omisiuni.

les filosoful...» "etc.). Reproducerea „iscăliturii lui Dimitrie Cantemir”<sup>1</sup> ne arată că Beza se credea în fața unui autograf, dar altă reproducere a paginii a 2-a din manuscris<sup>2</sup> demonstrează că este vorba doar de o copie a versiunii grecești tipărite. Într-adevăr, foaia de titlu a acestei copii o reproduce pe aceea (grecească) a ed. 1698, din care este omisă numai mențiunea tipografilor. Este greu de crezut că în manuscrisul autograf Cantemir a trecut și redactarea foi de titlu a ediției tipărite.

6. *Reeditările „Divanului”*. Hasdeu a republicat cel dintâi *Divanul* cu litere latine și o ortografică latinizantă atenuată, în *Arhiva istorică a României*, 2 (1865), p. 82—170, împreună cu o sumară introducere intitulată *O scriere de filosofie morală în limba română* (*idem*, p. 81—82). Editorul omite titlurile Cărții a II-a și *Scara*. Termenii arhaici și unele neologisme sînt corect explicate în note subpaginale, iar expresiile, proverbele, particularitățile sintactice etc. sînt scoase în evidență prin litere cursive. Aparatul ediției Hasdeu se oprește însă aici. Filologul notează numai deslușirile care-i vin repede sub condei, sîrindu-le pe cele dificile, și nu încearcă să identifice citatele fără referințe din autorii clasici, osteneală la care îl obliga pregătirea sa de filolog.

Ediția are omisiuni (ex. „au poate muvilița în a Olimbului munte coastă să să cunoască?”, *ed. cit.*, p. 84, r. 23) și transcrieri greșite (ex. *nescărdăndăvindu-se*, în loc de *nescărdăndivindu-se*, p. 115, r. 27). În schimb, scoțind în evidență prin cursive sau note pertinente informațiile de ordin filologic, filozofic, social-politic întîlnite în textul operei, editorul făcea un excelent serviciu cercetărilor de acum un secol.

Față de ediția lui Hasdeu apărută cu numai treisprezece ani înainte, deci încă accesibilă cititorilor la 1878, ediția lui G. Sion, publicată sub auspiciile Academiei Române, este pretențioasă și inutilă. Contribuțiile sale noi sînt minime: o prefață în care naivitățile covîrșesc cele cîteva observații de bun-simț, un *Glosar* incomplet și plin de erori.

Transcrierea nu este mai corectă decît cea a lui Hasdeu, față de care este însă mai riguros latinizantă, spre totala desfigurare a textului

<sup>1</sup> *Op. cit.*, ed. a 2-a, București, 1937, p. 191. Eroarea a trecut în albumul lui Scarlat Callimachi, Vladimir Block și Elena Georgescu-Ionescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera în imagini*, Buc., 1963, în care la p. 32 se reproduce după Beza „autograful lui Dimitrie Cantemir pe manuscrisul grecesc al *Divanului*”.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 190.

cantemirian<sup>1</sup>; la obscuritățile datorate normelor ortografice de atunci ale Academiei se adaugă erorile de lectură ale editorului, ceea ce ia ediției orice valoare filologică. Sion transcrie:

„Herbulu tiarii vechii si-au fostu alessu bouru  
Numele vestindu-si ca tunulu prin nouu“...

În transcrierea aceluiași versuri Hasdeu redase *buđr, nuđr* prin *buoru, nuoru*, mai aproape de forma originalului.

Dintre erorile de transcriere (sau tipar) ale ediției Sion cităm doar câteva: modificarea numerotării Cărții I după cap. 8, ceea ce duce la necorespondența cu Cartea a II-a (deci nesocotirea intenției autorului), la suprimarea titlului cap. 9 din *Scara* cărții I și la repetarea erorii de alți cercetători care i-au folosit ediția; *Pildă din vechimea istoriei iea* (p. 51, r. 22, în loc de *vechile istorii*); *dureri* (p. 56, r. 14 de jos, în loc de *daruri*): omisiune (*iaste*, p. 61, r. 2); *Ai, cea lătrătoare* (în loc de *Aicea lătrătoare*<sup>2</sup>, p. 69, r. 7 de jos); *Apost.* (p. 154, r. 6, în loc de *Apoc.*); omisiune (p. 161, r. 10 de jos, sare cinci rinduri din original, f. 85<sup>v</sup>, r. 7—11); altă omisiune (p. 133, r. 4, cuvântul *mésefa*) etc. Nici una din aceste greșeli nu e consemnată în *Erata* de la p. XV—XVI, care mai cuprinde altele 116.<sup>3</sup>

Editorul din 1878 n-a depus nici un efort pentru prezentarea științifică a *Divanului*, pentru lămurirea împrejurărilor istorice ale alcătuirii acestei opere. Observațiile din *Prefață* sînt rezultatele unei lecturi grăbite sau mărturisirea unei totale lipse de metodă științifică.<sup>4</sup> Caracterizări și ipoteze gratuite, informații inexacte, întrebări nerezolvate abundă în *Prefață*, ca și în notele subpaginale ale ediției ei. „Dimitrie era, precum se vede, o inteligență extraordinară și a aflat mijloace nu numai să trăiască și să se instruiască, ci să-și facă chiar un nume distins în Constantinople, astfel că a ajuns chiar la tronul Moldovei pe care se întreceau a-l precupeți (în 1693—1710!, *n.n.*) grecii din Fanariu“; „Ieremia Cacavela, un erudit distins pe timpul acela. Aceasta se vede și din epistola publicată în capul operei“<sup>5</sup>;

<sup>1</sup> Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 6, deplînge de asemenea „această ortografie a momentului care face citirea penibilă și înceată, ba chiar are darul să distragă uneori atenția cititorului de la sensul adînc al celor tratate“.

<sup>2</sup> Menționăm că lectura *Ai, cea* pare mai plauzibilă (la fel citește P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 50), dar traducătorul în grecește scrie tot *Aicea* (Ἰεζω), așa încît o asemenea transcriere se impunea.

<sup>3</sup> Vezi alte erori semnalate de Șt. Giosu, *art. cit.*, p. 111, n. 6.

<sup>4</sup> Despre lipsa de informare și metodă a lui G. Sion, vezi și criticele lui Titu Maiorescu, *Beția de cuvinte*, în *Convorbiri literare*, 7 (1873), p. 79—81.

<sup>5</sup> *Prefața*, p. IX.



„...opera n-a fost scrisă în Moldova, ci în Constantinopole sau în Udriliu (Adrianopole), unde se vede (*sic!*) că a fost relegat junele principe ca căzut sub urgia vizirilor de atunci, bănuț de hain sau rebel”<sup>1</sup>. „Lipsa de idei sau expresiune juvenilă” și sfârșitul ascetic al operei, ca și imposibilitatea ca Dimitrie Cantemir să fi „putut avea pe degete texturile *Sintelor Scripturi*” îl face pe Sion să atribuie *Divanul* lui Cacavela, cel puțin în ce privește inspirarea „fondului subiectului”<sup>2</sup>. Editorul întrevede posibilitatea de a stabili „sorgintea originalului”: pentru aceasta ar trebui să aflăm cartea lui Andrei Wissowatius (despre care se vorbește către capul cărții întâia la pag. 103 *n.n.*), „după care este poate o imitațiune sau o prelucrare comandată ca teză de exerciții de către profesor elevului său”<sup>3</sup>. Nici un efort nu s-a depus atunci pentru aflarea unei cărți care exista negreșit în bibliotecile Transilvaniei, cu care puteau ușor stabili relații membrii ardeleni ai Academiei, cum demonstrează în anii imediat următori bibliotecarul instituției, tânărul — pe atunci — Ioan Bianu.

Sion mărturisește: „Am crezut inutil de a reproduce și versiunea grecească, căci ea nu ar fi adus nici o lumină de interes filologic sau literar”, deși nu poate răspunde la întrebarea „în care versiune s-a scris originalul”<sup>4</sup>. Limba textului grec i se pare atât de „neingrijită, atât de barbară, încât nu o putem califica îndestul” și se miră „cum însuși învățatul Cacavela a putut permite elevului său să iasă la lumină cu o grecească atât de comună”<sup>5</sup>, adăugînd nedumerit: „poate că pe timpul acela așa se scria limba grecească și în asemenea ipotesă trebuie să respingem ideea că versiunea aceasta a fost o lucrare originarie a lui Cantemir, fiindcă de la dînsul nu se mai văd alte opere scrise în limba aceasta”<sup>6</sup>, argument de două ori neîntemeiat, deoarece, pe de o parte, Cantemir a scris și alte opere în grecește, iar pe de alta, pentru

<sup>1</sup> *Prefața*, p. IX.

<sup>2</sup> *Idem*, p. X. E curios cum o asemenea părere a putut fi înșușită de M. Gaster. În *Literatura populară română*, Buc., 1883, p. 167, Cacavela este deocamdată „editor... al cărții *Divanul lumii*, ce se atribuie (*sic!*) lui Demetrie Cantemir”, dar în *Chrestomafia română*, vol. I, p. XLVIII, *Divanul* este chiar citat ca opera lui „(Cacavela) Cantemir”. Această atribuire pripită trece la N. Drăganu, *Pagini de literatură veche, în Dacoromania*, 3 (1921—1922), care afirmă (după Gaster citat îndată) că *Divanul* „l-a compus, după cît se pare, în colaborare cu «plugariul» Cacavela”, și la Traian Bratu (*Cărțile populare la români, în Revista Fundațiilor*, 3 (1936), nr. 10, p. 67, n. 1), care, tot după Gaster, îl numește pe Cacavela editor „al unei cărți atribuite voievodului Dim. Cantemir, tipărite la Iași, la 1698”.

<sup>3</sup> *Prefață*, p. X.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Idem*, p. XI.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

că din faptul că *Divanul* era scris în greaca vorbită nu decurge că versiunea nu putea fi a lui Cantemir.

„Stilul și limba” *Divanului* sînt pentru Sion alte pricini de „mirare și confuziune”<sup>1</sup>. Topica ciudată a operei este explicată de editor prin lipsa de lecturi românești a autorului, care, exilat la Constantinopole, „nu dusesese cu sine decît vorbirea limbei așa cum o învățase în casa părintească și puțină deprindere în scriere”, de unde mulțimea acelor „barbarismi atît de grosolani”<sup>2</sup>. Deși vinovat de „neglijența ce arată în modul scrierii” și „ignoranța literară”, autorul este, însă, observă Sion, un „creatoriu de cuvinte și chiar neolog”<sup>3</sup>. Sion încheie *Prefața* cu explicarea erorilor de transcriere și tipar justificate prin „sistema etimologică” a Academiei, lipsa de semne diacritice și... „perplexitatea culegătorilor”.

Această șubredă îndreptățire a unei metode de lucru precare nu e întrecută decît de scurtele comentarii la text, în care ignoranța este asociată cu o candidă comoditate. Sion nu verifică corect referințele și nu caută să identifice citatele. Citatul din *Ecleziastul*, XIII, 1 (citește *Ecclesiasticus*, adică *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*) din Cartea a II-a, 48, îl pune în mirare „mai întîi că în textul grecesc se dă ca citațiune de la Sirach, apoi că în *Ecleziastul* nu există o Carte a III-a (eroare de tipar pentru a XIII-a), prin urmare nici citațiunea nu se găsește”; Sion nu cunoștea deci deosebirea dintre cărțile *Ecleziastului* și *Ecclesiasticului* și nu se ostenise să verifice în cartea *Sirah*, unde citatul se găsește la locul corect indicat în text. Dar el nu înțelege nici sensul lui μαρπύω, și traducîndu-l prin „a înlătura” găsește ideea stihului din Cartea a III, cap. 15, „fără vigoare și înțelesul de tot obscur”<sup>4</sup>. Pentru că numai versurile din Cartea a III-a, 69 au referință (la Ausonius), Sion conchide că „toate versurile ce figurează în cartea aceasta fără citațiunea autorilor se vede că sînt traducțiuni fidele din Ausonie”<sup>5</sup>, dar, evident, nu controlează în operele poetului latin pentru a-și verifica presupunerea<sup>6</sup>. Dacă se poate accepta ignorarea rarului bulgarism *bîhă* (în expresia „a prinde bîha” = a contesta, a nega), întîlnit în Cartea I, 76 (deși era corect explicat de Hasdeu în ediția sa, p. 134, n. 3) sau chiar a termenului biblic *curban*<sup>7</sup>, în schimb

<sup>1</sup> *Prefață*, p. XI.

<sup>2</sup> *Idem*, p. XII.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ed. Sion*, p. 202.

<sup>5</sup> *Idem*, p. 234.

<sup>6</sup> La pag. 201, n. 1 se mirase că pentru versurile traduse în text nu se citează autorul.

<sup>7</sup> *Idem*, *Glosar*, p. 6.

e curios ca *blagodarenia* să capete echivalențele „adorațiune“, „bine cuvintare“<sup>1</sup>, iar *innoplemennic* pe acela de „nu eterodox“, „bine credincios“, când sensul este tocmai invers<sup>2</sup>. Exemplele de mai sus sînt concludente în ce privește inutilitatea și nivelul scăzut al ediției Sion, care a fost, totuși, mai cunoscută decît aceea, incomparabil superioară, a lui Hasdeu.

## VI. „DIVANUL“ ÎN CULTURA ROMÂNEASCĂ ȘI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

După cum autorul însuși a dorit-o, *Divanul* a fost o scriere bine primită de cultura românească a vremii și care, timp de peste două veacuri și jumătate, a rămas în atenția cărturarilor de la noi. Despre o operă care după difuzarea ei prin tipar a fost copiată de cel puțin 15 ori — manuscrisele cunoscute — în ambele ei versiuni, română și greacă, este greu de spus că nu a putut rămîne în literatura noastră.<sup>3</sup> Opinia lui Sextil Pușcariu merită a fi amintită numai pentru a ilustra varietatea reacțiilor pe care le poate provoca o carte interesantă. Tipărită în 1698, copiată aproape din deceniu în deceniu pînă în 1846, retipărită în 1865 și 1878, analizată în manuale sau studii pînă în ultimii ani — prima scriere a lui Cantemir continuă să-și împlinească o funcție culturală greu de contestat și, după ce a bucurat pe vechii cititori, ea rămîne pentru cei de azi mărturia la fel de prețioasă a tradiției umanismului românesc. *Divanul* a răspuns deci dorinței pe care o mărturisea Miron Costin în *Predoslovie* sa la *Viața lumii*: „Și alte dăscălii și învățători ar putea fi pre limba românească de n-ar fi covîrșit vacul nostru acesta de acum de mare greotăți, și să fie și spre învățătura scripturii mai plecate a lăcuiitorilor țării noastre voie“. Cartea lui Cantemir arăta și „plecarea spre învățătură“ a românilor și posibilitatea efortului nostru creator de a înavești cultura chiar în marile greutăți ale veacului al XVII-lea.

Ca și alte vechi scrieri, *Divanul* a ocupat succesiv mai multe locuri în cultura noastră. De la apariție și pînă către mijlocul secolului al XIX-lea, perioadă în care ediția tipărită este prezentă în bibliotecile vii, citite, cum constatăm din însemnări și din faptul că opera este răspîndită încă prin copii manuscrise, *Divanul* face parte din fondul literar circulant. Ea îndeplinește în această fază funcția de

<sup>1</sup> *Idem*, p. 3.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>3</sup> Sextil Pușcariu, *Istoria literaturii române, Epoca veche*, ed. a 2-a, Sibiu, 1930, p. 170,

operă etică, de educație religioasă, dar și de reflecție filozofică, prin atitudinea nouă a Lumii, exprimată în atâtea din paginile sale, și prin tratarea laică a temei *Fortuna labilis*. Ea contribuie în bună măsură la întreținerea și dezvoltarea interesului pentru temele „norocului nestatornic” și a „disputei între suflet și trup”, tocmai sub această formă a dialogului. În secolele XVIII--XIX vom regăsi motivele în alte creații folclorice sau din literatura populară scrisă (*Mustrea sufletului și a trupului*<sup>1</sup>, traduceri din Oxenstiern) ceea ce demonstrează, încă o dată, integrarea *Divanului* într-un filon bogat al literaturii noastre vechi.

Treptat, cercul cititorilor *Divanului* se restrânge însă la acela al știutorilor de carte de la sate și al clericilor din mănăstiri.

Pentru o vreme, prima operă a lui Cantemir, eclipsată parțial de scrierile de faimă europeană ale cărturarului moldovean (*Istoria Imperiului otoman și Descrierea Moldovei*), este cunoscută de oamenii noștri de cultură doar după nume sau după descrierile altora.<sup>2</sup>

În 1865, prin republicarea integrală, Hasdeu descoperă *Divanul* pentru istoriografia culturală și pentru filologia noastră: „Pe lângă importanța-i pentru studiul limbei noastre, această carte este un document de mare valoare pentru istoria culturii naționale, ca cea dintâi și, pare-se, singura pînă acum operă filozofică română originală”<sup>3</sup>. Dar nici istoricii culturii, nici filologii n-au fost atît de sensibili cît ne-am fi așteptat la semnalarea lui Hasdeu. Retipărirea *Divanului* în 1878 s-a datorat faptului că întreaga operă a lui Cantemir era reeditată de Academie; atenția acordată cărturarului moldovean era provocată însă de alte scrieri, socotite mai valoroase, iar despre felul cum s-a retipărit *Divanul* am avut prilejul să scriem mai sus. În realitate, cartea nu a format obiectul unui studiu atent, așa încît timp de cîteva

<sup>1</sup> Vezi N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. II, Buc., 1938, p. 215—216. La 1849 și 1854 Anton Pann publica *Pocîlnița omului desmierdat sau Vorbire între suflet și trup*, Buc., reluată de ierom. Paisie Lambru într-o broșură din 1905, *Vieașa și petrecerea omului desmierdat sau Convorbirea sufletului cu trupul*, Buc. Alte *Mustări* sau *Vorbiri între suflet și trup* se păstrează în fondul de manuscrise românești al Bibliotecii Academiei R.S. România.

<sup>2</sup> Așa, George Bariț, în articolul său *Dimitrie Cantemir, principele Moldovei*, publicat în *Transilvania*, 3 (1870), p. 118, descrie *Divanul* în mod evident după Alexius Horányi, *Memoria hungarorum et provincialium scriptis editis notorum*, pars II, Viennae, 1776, p. 285. Vasile Popp, în *Disertație despre tipografiile românești*, Sibiu, 1838, p. 79, folosisese aceeași sursă. Era vremea în care Hasdeu se plîngea că despre Dimitrie Cantemir unii cercetători „nu cunosc nici titlurile producerilor sale” (*Notiță asupra lui Cantemir Vv.*, în *Foișă de istorie și literatură*, 1 (1860), nr. 3, col. 69).

<sup>3</sup> B.P. Hasdeu, *O scriere de filosofie morală în limba română*, loc. cit., p. 81.

decenii cunoaşterea ei s-a limitat la observaţiile puţine ale lui Hasdeu şi la cele eronate ale lui G. Sion. M. Gaster însuşi rămîne tributار acestor informaţii, emiţind opinii neaşteptat de greşite despre limba şi stilul cărţii şi raportul între versiuni.<sup>1</sup>

Pînă ce filologii îşi vor întoarce atenţia către opera lui Cantemir, mai întii pentru studiul stilului, ea încremeneşte sub eticheta pe care i-o pune N. Iorga: „O compilaţie greoaie, rău scrisă şi fără scop”, în cuprinsul căreia „puţini mai pot avea curajul să rătăcească”<sup>2</sup>. Sion în ediţia de autoritate a Academiei, Gaster, Iorga erau de ajuns pentru a stabili reputaţia unei opere, pentru a tăia elanul celor ce-ar fi vrut să o studieze sau a da idei preconceptuate celor ce se încumetau.<sup>3</sup> *Divanul* capătă un număr de inventar în istoria literaturii române vechi, peste care manualele trec repede în favoarea *Istoriei ieroglifice*.<sup>4</sup>

Această carenţă a vechii istoriografii literare se întrerupe cu un mare studiu despre stilul lui Cantemir, în care analiza *Divanului* ocupă un loc însemnat, fără a răspunde însă întrebării privind originea acestui stil (influenţa celui latin, celui turcesc sau creaţie originală).<sup>5</sup> Se deplînge conţinutul sterp şi monoton al acestei opere, dar „stilul, ca unul ce nu se depărtează prea mult de tradiţie şi nu suferă prea mult de mania de originalitate a discipolului lui Van Helmont, stilul e mai aşezat, mai puţin bizar şi de neînţeles”<sup>6</sup>. A.D. Xenopol preţuieşte

<sup>1</sup> *Chrestomafie română*, vol. I, Leipzig—Bucureşti, 1891, p. XLVIII.

<sup>2</sup> N. Iorga, *Istoria literaturii române în sec. XVIII*, vol. I, Buc., 1901, p. 274—275.

<sup>3</sup> La aceasta contribuise şi Aron Densusianu (*Istoria limbii şi literaturii române*, ed. a 2-a, Iaşi, 1894, p. 181), căruia limba *Divanului* îi păruse „exotică, nenaturală şi greoaie pînă la dezgust, intervertită şi încurcată pînă la neînţeles”. A.D. Xenopol protestează în *Istoria românilor din Dacia Traiană*, ed. a 3-a, vol. VIII, Buc., 1929, p. 206, nr. 32, vorbind despre „limba curat românească” a lui Cantemir şi despre „tema îndeobşte interesant tratată... cugetările nouă şi fericite” ale *Divanului* (*idem*, p. 210).

<sup>4</sup> A contribuit la aceasta şi o altă idee neîntemeiată pe nimic, tot a lui G. Sion (*Prefaşa*, p. X), şi anume, că *Divanul* ar fi o prelucrare după Wissowatius „comandată ca teză de exerciţii de către profesor (Cacavela) elevului său (Cantemir). Afirmatia şi-a străbătut drumul nediscutată de nimeni (Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 7, nr. 3, credea însă că lucrarea de „abilitare” a lui Cantemir ar fi fost *Compendiolum*), repetată pînă în studii recente („un exerciţiu, ca să spunem aşa, de nivel înalt, însă un exerciţiu de învăţăcel, sub îndrumarea unui dascăl superior cum a fost igumenul cretan Ieremia Cacavela”, Şerban Cioculescu, *Despre stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Tribuna*, 2 [1958], nr. 35, p. 1).

<sup>5</sup> Dragoş Protopopescu, *Stilul lui Dimitrie Cantemir*, în *Analele Academiei Române*, S. II, Mem. lit., 37 (1914—1915), p. 125—170.

<sup>6</sup> *Art. cit.*, p. 135—136.

Însă *Divanul* tocmai pentru limbă și idei.<sup>1</sup> Mihail Eminescu îmbogățește Biblioteca Universității din Iași cu un exemplar plătit cu 170 lei noi în 1874, acela folosit azi de cercetători.<sup>2</sup>

Până la reîndreptarea atenției cercetătorilor asupra *Divanului* principalul serviciu culturii noastre moderne îl făcuse Hasdeu: acela de a fi semnalat prezența în literatura română a secolului al XVII-lea a unei opere de filozofie considerată, pe atunci, originală. Mențiunile despre *Divanul* în manualele sau cursurile universitare repetă în general această apreciere, contribuind astfel la întărirea conștiinței generale despre vechimea culturii noastre. *Divanul* căpătase astfel în această perioadă a circulației lui funcțiunea unui jalon în istoria gândirii românești. Tocmai pentru aceasta prima operă a lui Cantemir merita, desigur, mai multă atenție din partea cercetătorilor.

Principalele studii apărute în ultimii ani despre viața și opera lui Cantemir, semnate de P.P. Panaitescu și de Dan Bădărău, marchează o etapă nouă în studierea *Divanului*. Din numeroasele probleme pe care le pune cartea se încearcă rezolvarea citorva prin analize atente: originea temei<sup>3</sup>, scrierile din care se inspire autorul<sup>4</sup>, ideile filozofice,

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 206, nr. 32 și p. 210; G. Pascu, în *Viața și operele lui Dimitrie Cantemir*, Buc., 1924, p. 33, insistă asupra importanței filozofice a *Divanului*.

<sup>2</sup> Este exemplarul cu nr. 114/74, descris de Eminescu în adresa către Ministerul Instrucțiunii din 15 octombrie 1874 [cf. G. Zane, *Cîteva știri despre M. Eminescu*, în *Revista Fundațiilor*, 6 (1939), p. 317—326, și M. Bordeianu, *Autografe eminesciene pe cărți din Biblioteca Universitară din Iași*, în *Călduza bibliotecarului* 17 (1964), nr. 6, p. 336]. Este interesantă indicația marelui poet rezultată dintr-o intuiție sau dintr-o analiză a textului: „text român cu traducerea grecească”.

<sup>3</sup> D. Russo (dar înainte de el Ovid Densusianu, *Istoria literaturii române*, Buc. 1898, p. 517) crezuse că găsește ideea centrală a *Divanului* în *Dioptra* lui Philippos Monotropos (*Manuscrisele grecești din Biblioteca Academiei Române*, Buc., 1901, p. 10). P.P. Panaitescu compară cele două scrieri conchizînd asupra originalității *Divanului* prin tratarea literară și soluția laică, deosebită de aceea a *Dioptrei*. Dan Bădărău, *op. cit.*, p. 118—120, extinde comparația la *Venatio scientiarum* a lui Van Helmont, cu concluzia că nu acesta este modelul *Divanului*.

<sup>4</sup> P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 51, reia observația mai veche a lui Sion despre folosirea la Wissowatius, semnănd interesul unei contaminări a ideilor din *Divanul* cu gândirea unitariană. Dan Bădărău insistă asupra lui Wissowatius (*op. cit.*, p. 121—123), fără a putea stabili încă în ce măsură l-a utilizat Cantemir. Reluată în contribuții mai noi (v. studiul nostru *Dialogul Orient—Occident, tradiție— inovație în „Divanul” lui Dimitrie Cantemir*, publicat în *Buletinul Comisiei naționale a R.S. România pentru UNESCO* (1964), nr. 1—2 (ian.-iun.), p. 43, și P. Valda, *Umanistul Andrei Wissowatius tradus de Dimitrie Cantemir*, în *Gazeta literară*, 11 (1964), nr. 37 (din 10 septembrie), această chestiune de istorie literară a fost definitiv lămurită în ultima analiză comparativă a lui P. Valda, *Dimitrie Cantemir și Andrei Wissowatius*, în *Revista de filozofie*, 12 (1965), p. 37—48.

etice și sociale. Principala contribuție în aceste chestiuni o aduce Dan Bădărău<sup>1</sup>, care scrie primele pagini clare despre aportul filozofic al *Divanului*<sup>2</sup>, semnalând astfel caracterul complex al acestui document de gândire românească din secolul al XVII-lea și, în general, valoarea sa pentru studiul prefacerii în sens modern a culturii noastre acum trei veacuri.

Deocamdată în lucrări de sinteză *Divanului* i se acordă mereu mai multă atenție de către filologi<sup>3</sup>, istoricii literaturii<sup>4</sup> sau ai filozofiei noastre<sup>5</sup>. Dar opera prezintă încă suficiente aspecte neclare pentru a fi menținută pe șantierul cercetării științifice. Izvoarele *Divanului*, în special pentru Cartea a II-a, traducătorul versiunii grecești, motivul celor două tiraje, limba și stilul mai necesită analize și căutări, pe care studiul de față a căutat, la locul lor, să le semnaleze.

Scris într-un centru important de cultură sud-est-europeană, asociind elemente de gândire din răsăritul și apusul continentului, publicat și în limba greacă, *Divanul* aparține prin temă, geneză și destinație tezaurului comun al literaturii europene. Cantemir însuși considera că prima lui scriere poate interesa cercul învățaților de la Academia din Berlin. În 1776, Alexius Horányi o menționa între lucrările cunoscute ale vremii.<sup>6</sup> A. Papadopoulos-Vretos o amintește în 1854, în a sa *Istorie a literaturii neogrecești*<sup>7</sup>. Deși descris de Emile Legrand la sfârșitul veacului trecut ca o carte ce intră și în bibliografia elenică, *Divanul* nu a format însă pînă acum obiectul unui studiu privind locul său în istoria literaturii neogrecești. Viitorul cercetător al acestei opere integrată procesului de formare al cugetării grecești moderne va trebui, de asemenea, să țină seamă că prin *Divanul* un text unitarian este pentru întâia oară tradus în greaca populară.

Pentru că Oxenstiern acordă prea puține pagini disputei între Suflet și Trup în *Cugetările* sale, *Divanul* rămîne ultima operă care

<sup>1</sup> *Op. cit.*

<sup>2</sup> *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, p. 111—125, 195, 284, 291.

<sup>3</sup> Al. Rosetti și B. Cazacu, *Istoria limbii române literare*, vol. I, Buc., 1961, p. 300—318.

<sup>4</sup> *Istoria literaturii române*, vol. I, Buc., 1961, p. 612—614.

<sup>5</sup> *Istoria gândirii sociale și filozofice în România*, Buc., 1964, p. 80 (Dan Bădărău) și P. Vaida, *art. cit.*

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 285, unde *Divanul* este descris astfel: *Mundus et anima, in Graeca et Moldava lingua scriptus liber et in Moldavia impressus, in dialogos partitus, praecipua Ethicae capita continens*. Descrierea e luată după biografia lui Cantemir anexată edițiilor occidentale a *Istoriei Imperiului otoman*.

<sup>7</sup> *Νεοελληνική φιλολογία*, τομ. Α', Αθήναις, 1854, p. 46, nr. 130.

tratează pe larg motivul în literatura medievală. După cum arătam mai sus, prin interpretarea și soluția pe care o dă temei *Fortuna labilis*, scrierea lui Cantemir ocupă în istoricul acestei teme un loc pe care nici un studiu viitor nu-l poate ignora, și este cazul să regretăm că nici F. Batiuşkov, nici Ramiro Ortiz nu au surprins interesul unei analize a *Divanului* sub acest raport. Prezența citatelor din al-Saadi și sensul pe care Cantemir îl dă *Divanului*, ca gen literar, fac din opera sa un document al schimburilor culturale Orient—Occident<sup>1</sup>. Apelul la autorități din gândirea clasică sau medievală — păgine, catolice, unitariene — într-o carte de etică ortodoxă este plin de semnificație pentru lărgirea orizontului cultural sud-est-european în pragul epocii moderne. Iată tot atâtea motive care conferă primei scrieri a lui Cantemir o însemnătate ce depășește granițele culturii românești.

*Divanul* este una din operele mari ale gândirii românești și ale cugetării Europei de sud-est în general. Substanța bogată și nuanțată a acestei scrieri, în care sînt întreșute, într-un interesant efort de sinteză, ideile raționalismului încă tînăr cu urzeala gândirii medievale în curs de prefacere, fac din prima lucrare a lui Dimitrie Cantemir cartea reprezentativă a unei epoci și a unei mari lupte de idei care avea să separe religiosul de laic și să aducă apoi triumful celui din urmă în culturile română și neogrecescă. Lupta aceasta a fost îndelungată și dificilă. Procesul de ieșire din făgașul tradițional al gândirii medievale și de angajare într-o nouă viziune a omului și a lumii s-a desfășurat în Europa de răsărit într-un interval mai mare de timp decît în Apus. Diferitele etape ale acestui proces și particularitățile lui nu au fost îndeajuns studiate nici pentru gândirea greacă, nici pentru cea română. Apariția atitudinii noi față de om și viață atribuită secolului al XVIII-lea și pătrunderii ideilor iluminismului în țările balcanice este în realitate mai veche. Pledoaria pentru rațiune pe care o aduce *Divanul* este una din dovezile ce pot atesta că înainte de iluminism terenul pentru o nouă orientare a gândirii era pregătit în cultura românească.

Această afirmație pare temerară, și ea trebuie susținută de argumente. Este greu de văzut într-un manual de realizare umană după principiile creștinismului ortodox un jalon între două gândiri atît de deosebite ca sens și spirit cum sînt creștinismul tradițional și raționalismul modern. Dar trebuie să acceptăm că o operă care folosește ca argumente demonstrația rațională și ia ca arbitru rațiunea este —

---

<sup>1</sup> Cf. studiul nostru citat mai sus, *Dialogul Orient—Occident, tradiție—inovatie*, în „*Divanul*” lui Dimitrie Cantemir, p. 41—45 și 49—50.



indiferent de haina sa teologală — o operă a spiritului nou, raționalist și o înfringere a principiului autorității pe care se rezemase un mileniu și jumătate cugetarea europeană. *Divanul* este o asemenea operă. În ea se afirmă tendințe ce mijeau de câteva decenii în gândirea românească, de a renunța la revelație ca izvor al adevărului și de a supune vechile dogme examenului critic al omului natural. Faptul că aceste tendințe se manifestă încă sub haina obișnuitelor formule religioase și în câmpul culturii religioase nu trebuie să ne înșele. Colaborarea cărturarilor laici a însemnat pentru Biserică a introduce calul troian în cetate; folosind vechiul armament într-un sens nou, acești cărturari vor lucra la dărîmarea cetății dinăuntru în afară. Iată de ce activitatea cărturarilor de formația lui Miclescu, Constantin Cantacuzino sau Cantemir — analizată în lumina conflictului la care luau parte și a pozițiilor noi pe care ei le reprezentau — este capabilă să ne lămurească o serie de aspecte nedesluite încă ale începuturilor gândirii românești moderne.

*Divanul* este o operă de gândire, și sub acest raport interesează pe cercetătorii filozofiei noastre, una din vechile opere de exprimare în limba română într-o formă artistică — ceea ce îi justifică atenția filologiei și istoriografiei literare — și totodată unul din izvoarele prețioase de informație asupra cunoștințelor variate ale cărturarilor români din secolul al XVII-lea și ale cititorilor lui. El interesează deci, în egală măsură, istoria culturii române vechi.

Această întreită valoare a *Divanului* îi îndreptățește pentru totdeauna prețuirea iubitorilor de cultură și atenția cercetătorilor.



## NOTA EDITORULUI

1. Versiunea românească a *Divanului* este publicată în ediția de față potrivit regulilor de transcriere interpretativă, reduse însă la minimum din preocuparea de a nu modifica fără folos fizionomia textului original.

La obișnuitele dificultăți întâmpinate în editarea cu litere latine a textelor chirilice, *Divanul* adaugă câteva datorate unor împrejurări proprii imprimării din 1698 a acestei opere.

Manuscrisul lui Cantemir nu s-a păstrat, iar textul transcris prin ediția de la Iași poartă în mod vădit amprenta inconsecvențelor ortografice sau neînțelegerii manuscrisului original de către tipograful Athanasie și Dionisie.

Dacă, în lipsa manuscrisului autorului, nu putem ști în ce măsură ortografia lui a fost consecventă (deci dacă dublete ca *nici-nice*, *căci-căce*, *păghard-păhară*, *pe-pre*, *sufferire-suferire* etc. sau triplete ca *sint*, *sânt*, *sînt* etc., păstrate în ediția de față, sînt datorate neatenției culegătorilor sau autorului însuși), este limpede că unele erori din ediția 1698 nu pot fi ale lui Cantemir. Așa, de exemplu, dintr-o neînțelegere a culegătorilor, referința „caută-se Tineris [= Iuvenal]” (f. 113) este tipărită „caută Setineris” (eroare ce stăruie și în ediția Hasden, p. 152, și în aceea a lui Sion, p. 199), iar „Constantin” (f. 88) devine în textul grec paralel Κοσταντίνος. Asemenea erori (a se vedea și cele semnalate în notele textului sau în *Comentarii*) învederează intervenția culegătorilor în textul lui Cantemir, ceea ce creează mari dificultăți restabilirii textului din manuscrisul autorului. Se adaugă faptul că *Divanul* este prima operă cunoscută a lui Cantemir, așa încît ea nu poate beneficia de compararea cu un text anterior care să ajute la stabilirea formelor de limbă sau regulilor ortografice proprii autorului în acea etapă a creației sale.

Interesul deosebit de mare pe care îl prezintă textele cantemiriene ne-a convins că numai o transcriere grafică ar putea pune în fața cercetătorilor toate aspectele, atât de variate și valoroase, ale unei limbi poate prea căutată, încărcată, nefirească adesea, dar reprezentativă pentru aportul unui mare umanist la formarea românei literare. Caracterul prezentei ediții neîngăduind adoptarea unui asemenea sistem, ne-am străduit totuși să ne menținem aproape de ea, apelînd la transcrierea fonetică, redînd textul cu minimum de modificări, fără a folosi semne diacritice și numai cu literele alfabetului latin. Cum înseși ezităările și inconsecvențele ortografice ale autorului sau ale culegătorilor sînt interesante pentru cercetători, lipsa de unitate ortografică (redușă și nesupărătoare) este compensată de celelalte avantaje oferite de criteriul neintervenirii în textul lui Cantemir.

Normele de transcriere după care ne-am condus în ediția de față sînt următoarele:

a. Echivalențele obișnuite slovă-literă au fost respectate, cu următoarele observații:

S a fost transcris *dz*, iar

З = *z*;

о și ѿ = *o*;

ѡ, ѣ = *u*; cînd apare la sfîrșitul cuvintelor (rar *z*) după grupuri consonantice, îndeosebi spre sfîrșitul cărții, slova ѣ a fost transliterată peste tot;

ч și ѣ au fost transcrise *ce*, *ci* și *ge*, *gi*, după pronunțarea literară de azi; înainte de *e* și *ea* cele două slove au fost transcrise totdeauna *ce*, *ge*. Culegătorii manifestă o mare incertitudine față de valoarea și întrebuințarea slovei ч (*aceasta* este cules *чѡмѡста*, *чѡѡста*, *чѡѡста*; cu excepția ultimului caz, cînd din motive arătate mai jos am păstrat pe *ia*, am transcris uniform *aceasta*).

ѡ, în cazurile rare cînd a fost întrebuințat în loc de *z*, a fost transcris *ă* sau *i*; în celelalte cazuri (interconsonantic, sau la final după consoană), nu a fost transliterat, fiind vorba doar de tradiții ortografice; numai la cuvîntul Петръ s-a transcris *u* (= Petru); în două cazuri ѡ a fost transcris *i* (*mine* — în loc de *mîne* —, f. 1<sup>r</sup> și *oamenii*, f. 108<sup>r</sup>), fiind socotite erori de tipar.

ѡ și ѡ exprimă deopotrivă în textul *Divanului* pe *ă* sau *i* кѡрѡѡ și кѡрѡѡ, дѡкѡѡ și дѡкѡѡ; ca urmare, au fost transcrise cu litera cerută de pronunția de azi;

ѣ a fost redat întotdeauna prin *ea* (*é*);

ѡ = *iu*;

ѡ = *ia*; se observă o anumită preocupare în textul cărții ca unele

cuvinte cuprinzînd diftongul *ea* — *ia* (și pe care, potrivit pronunției de astăzi le-am fi transcris *ea*) să fie în mod constant culesse cu *u* (ex.: *driaptă*, *întriagă*, *socoțială* etc.); unele din aceste cuvinte au comun faptul că infinitivul verbului corespunzător se termină în *i* (*amăgială*, f. 1<sup>v</sup>; *dobîndiască*, f. 5<sup>r</sup> — 5<sup>v</sup>); *domniască*, f. 8<sup>r</sup>; *stăpîniască*, f. 8<sup>v</sup>; *omeniască*, f. 103<sup>v</sup>; *ispîniască*, f. 103<sup>r</sup>; *citială*, f. VII<sup>r</sup>, ceea ce nu explică, evident, pe *înțeliaptă*, *triabă* etc.

*u* = *ea* după consoană, cînd e cules (frecvent) în loc de *h* (*careu*), și cînd e izolată (pron., pers. III sing.); *ia* inițial (*iaste*) și după vocală (*aceaia*);

*θ* = *th* (*Mathei*), sau *ft* (*eftină*, f. 13<sup>v</sup>);

*γ* = *i* (în unele cuvinte străine ca *μοῦσα*<sup>1</sup> sau *κατὰ* dar *v* (*Europa*, f. 21<sup>r</sup>) sau *u* (*multe, unii, un* etc., v. f. 48<sup>v</sup> și urm. unde par să fie erori de cules pentru *oy*);

*φ* are valoare de *fn*, *fm* și *i* (întîlnim formele *φαλαῖν*, dar și *φναῖν*, *φναῖν*, *φναῖν*, dar și *φμαῖν*, iar izolat *φ* și *φ<sup>n</sup>*, f. 96<sup>r</sup>); slova a fost transcrisă deci *f*, *fm* sau *fn*, după caz; culegătorii oscilează în ce privește raportul lui *fn* (prepoziție) și cuvîntul următor său al lui *fn* (prefix) și silaba următoare: la capăt de rînd s-a cules și *fn* — | *vrémea* (f. 39<sup>r</sup>) și *fn felept* (fără cratimă, ca două cuvinte deosebite, f. 54<sup>r</sup>); ambele situații se întîlnesc și în alte părți ale ediției 1698 (a se vedea de ex. *φτῆνι*, într-un cuvînt, f. 28<sup>r</sup>, 31<sup>r</sup> etc. și *φ | αλαῖν*, separat, f. 27<sup>r</sup>);

ericul (*υ*), paiericul (*γ*) = *i* cînd au valoare fonetică (ex. *μυ*<sup>2</sup>, *κγ*), nu au fost transcrise cînd aveau numai valoare grafică; foarte des aceste semne sint înlocuite prin *υ* (transcris *i*) sau titlă (la literele suprapuse final: *κζ<sup>υ</sup>*, *μρσ<sup>υ</sup>*, *εζ<sup>υ</sup>* = *să să, ro<sup>u</sup>*, *ερσ<sup>u</sup>* etc.); am verificat în acest ultim caz funcțiunea titlei de a înlocui și alte vocale decît *i*<sup>1</sup>.

Cifrele au fost redată prin cifre (arabe), iar nu prin litere.

b. Au fost menținute formele genitivale oscilante (*împărății* și *împărății*), consoanele duble (*suppunere*, *sufferire*), ca și, în general, formele duble ale unor cuvinte. Uneori literele duble provin din limba originală a neologismului (*pocaanie*, *gheenna*, *vremeannic*) sau a numelui propriu (*Evva*, *Avraam*); alteori ele vor să sublinieze originea latină a unui cuvînt (*nesufferit*, *suppus*). Ele au fost intenționate deci de Cantemir, iar formele cu o singură literă pot fi scăpări ale culegătorilor. Raportul dintre frecvența diferitelor forme ale cuvî-

<sup>1</sup> A se vedea articolul lui Dîmîd Strungaru, citat mai sus, p. LXX, n. 1. În cazul înlocuirii vocalei prin titlă transcrierea noastră nu va fi considerată deci o întregire.

telor *căci* și *nici* nu ni s-a părut concludent pentru a unifica. În text aceste cuvinte sînt culese *ннч<sup>а</sup>*, *ннчч нн<sup>а</sup>* și *ннчс* (la fel *căci*); am transcris primele trei forme prin *nici* (*căci*), iar a patra prin *nice* (forma *нн<sup>а</sup>* nu ar putea fi transcrisă *căce*, a se vedea versul de la f. 93r — *Căci la iad nu va fi. plată* — unde metrica arată clar că, astfel cules, *нн<sup>а</sup>* se citește *căci*, nu *căce*). Raportul între formele lui *sînt* este următorul: *сннт* — 84%, *сннт* — 14,5 % și *сннт* — 1,5%. S-a transcris *sînt* în primul caz și *sînt* în ultimele două.

Alte forme duble, menținute ca atare, mai des întîlnite, sînt: *vei-vii*, *voi-voiu*, *ar-ari*, *macar-măcar-măcară*, *priiatin-prieten*, *min-cinos-minciunos*.

Unele forme duble fonetice sau numai grafice pe aceeași pagină sau rînd lasă loc presupunerii că ele răspund unei nevoi de variație dorită de autor sau de culegători (ex. *прѣдѣлик* și *прѣдѣлика*, f. 6r; *прѣдѣлицеа* și *прѣдѣлика*, f. 3v; *мѣсечу* și *мѣсечу*, f. 21; pe nime amă-gesc, *pre* nime urăsc, f. 20r, același rînd<sup>1</sup>; vezi și f. 43r etc.; *pohtěște* și *pofti*, f. 20v; *din* și *den*, f. 70v — 71r; *nedejdîuești* și *nedejdîuiaste*, f. 71r). Lipsa de literă nu poate fi invocată (litera înlocuită sau absentă reapare pe aceeași pagină mai jos), iar vecinătatea puneă în-dată în lumină eroarea de tipar dacă acesta ar fi fost cazul. Un ar-gument în plus pentru menținerea formelor duble și, în general, a ceea ce numai aparent sînt simple inconsecvențe.

c. Au fost completate tacit cuvintele prescurtate: *Is.* *Hs.* (= *Isus Hristos*), *Psl.* (= *Psalm*), *Dmndzdu* (= *Dumnădzău*), *sflct.* (= *su-flet*), *Dvid* (= *David*), dar nu *gl.* (= *glavă*), prescurtat și *gv.*, ex. f. 45v, 54v, *car.* (= *cartea*), *posl.* (*poslaniia*), *sh.* (*stihul*), nici prescurtările folosite în referințele biblice.

d. Am completat tacit cu *i* rarele cazuri cînd *Ń* final nu era scris cu titlă, *er*, *eric*, sau *paieric* (*ŃŃ*, f. 45v, *ŃŃ va*, f. 52r, *ce-Ń*, f. 79r etc.), socotindu-se simple erori de tipar (cca 25 la cca 700 cuvinte în care apare *Ń* final). La fel am procedat cu *ș* final în cuvinte ca *iarăși*, *nu-și*, *la-și*, *aceluiași* etc., în care *ș* e suprapus, cu titlă pe care am con-siderat-o a fi înlocuirea vocalei *i*.

Nu l-am adăugat în schimb în interiorul expresiei formate cu pronumele în dativ. (*Ń-ai*, *Ń-au*, f. 94v etc.). De asemenea, nu a fost adăugat *i* înainte de *e* inițial, nici nu a fost intercalat la vocalele în hiat avînd al doilea element vocala *e*, ca în ortografia actuală.

În cazul lui *m* suprapus am observat lipsa consecvență a lui *i* (sau a titlei, ericului etc.), în această poziție, *ceea ce pare să fi constituit*

<sup>1</sup> De observat că principiul economiei de spațiu nu se aplică, *pre* fiind la capătul rîndului, și *pe* în interior.

o regulă a culegătorilor (a se vedea: *cine-m*, f. 25<sup>r</sup>, 68<sup>v</sup>, 104<sup>v</sup>; *fm*, f. 11<sup>v</sup>, 82<sup>r</sup>, 86<sup>r</sup>, 95<sup>v</sup>; *nu-m*, f. 10<sup>r</sup>, 28<sup>r</sup>, 34<sup>v</sup>, 75<sup>r</sup>; *pare-m*, f. 30<sup>v</sup>; *să-m*, f. 35<sup>r</sup>, 36<sup>r</sup>; *spune-m*, f. 9<sup>v</sup>, 32<sup>r</sup>, 114<sup>v</sup>; *sufliindu-m*, f. 28<sup>r</sup>; *viață-m*, f. 13<sup>r</sup>; *vine-m*, f. 6<sup>v</sup>). În toate aceste cazuri nu am adăugat i.

e. S-a menținut acordul imperfect dintre subiect și predicat (*ei a*, *el au*), considerându-l o realitate sintactică.

f. Erorile de tipar au fost îndreptate tacit în text, cu excepția referințelor despre care vezi mai jos.

g. Numai referințele biblice au fost completate [în paranteze drepte], dar nu corectate, deoarece erorile pot ajuta adesea la identificarea izvorului folosit de autor. Pentru referințele exacte și identificarea citatelor fără referințe a se vedea traducerea versiunii grecești.

2. *Traducerea versiunii grecești.* În ediția de față dăm și traducerea versiunii grecești a *Divanului*. Publicarea acestei traduceri alături de textul românesc al lui Cantemir ni s-a părut necesară din mai multe motive.

Între cititorul de astăzi și textul *Divanului* sînt o serie de vîluri care împiedică înțelegerea lesnicioasă, completă și exactă a operei lui Cantemir. La dificultățile proprii scrierilor acestuia (sintaxa întortocheată, vocabularul uneori ermetic) se adaugă împrejurări obiective (evoluția terminologiei filozofice și etice în limba română), care fac lectura obositoare și obligă la *interpretarea* textului după regulile obișnuite textelor vechi (așezarea cuvintelor în ordinea de azi, completarea frazei, stabilirea sensului termenilor dificili). *Divanul* rămîne astfel ascuns în norul de praf al arhaismelor de stil și limbă, împiedicîndu-ne să-l citim ca pe o operă de filozofie și etică nouă pentru timpul cînd fusese alcătuită și publicată.

Particularitățile de stil și limbă formează, fără îndoială, obiectul principalei atenții a filologilor, istoricilor literaturii și filozofiei noastre, care vor face totdeauna apel la textul originalului românesc. O reeditare a acestui original era deci indispensabilă. Dar cititorilor dornici să cunoască în primul rînd *ideile* cărții și să-și formeze impresii rezultate dintr-o lectură cursivă le era necesară o traducere ale cărei avantaje trebuie recunoscute, oricît ne-ar părea de greu să admitem că un clasic român din secolele XVII—XVIII are nevoie să fie tradus.

Versiunea greacă a *Divanului* ne-a oferit cele mai bune condiții pentru această operație menită să pună în fața cititorului de azi un text limpede și modern al cărții. Scrisă în *greaca vorbită* a timpului, această versiune era mai comprehensibilă decît textul românesc. Folosînd terminologia filozofică a unei limbi cu o venerabilă tra-

diție în domeniul gândirii, ideile sînt mai clar exprimate, cu cuvinte rămase în vocabularul filozofic și etic modern.

Traducere a unei scrieri românești de gîndire din secolul al XVII-lea, efectuată de un contemporan al autorului, versiunea greacă este un excelent instrument de control pentru înțelegerea exactă a textului lui Cantemir. Felul în care traducătorul redă anumiți termeni românești ne arată sensurile acelor termeni în româna vremii. Astfel, traducătorul în greacă știe că *înema* (f. 24<sup>v</sup>) nu înseamnă „inimă”, ci „suflet” (ψυχή); că prin *înțelepciune* (f. 107<sup>v</sup>) autorul nu înțelege totdeauna „sofia”<sup>1</sup>, ci și „virtutea” (ἀρετή); *știința ascunsului inimii* (f. 113<sup>r</sup>) este „conștiința” (συνείδησις) etc. Restabilind forma greacă a unor expresii românești provenite din aceeași limbă, traducătorul ne pune în fața sensului lor exact, mai greu de recunoscut în româna secolului al XVII-lea pentru cititorul neprevenit. Astfel, în Cartea I, cap. 32, poftind *cinste politicească*, Înțeleptul nu cere Lumii o „demnitate politică”, așa cum pare la prima lectură (aceasta o va cere în capitolul următor, cînd dorește *între stăpîniri să mă învrednicesc*), ci numai „onoruri sociale”, nuanță pe care o redă expresia grecească.

Chiar cînd traducătorul crede necesar să se depărteze de textul românesc (ca în cazurile semnalate mai sus, p. XLI-XLII), el ne oferă prilejul unor analize comparative deosebit de interesante pentru studiile semantice asupra românei vechi, ca și pentru cercetările de istorie a gîndirii noastre.

Evitînd soluția unui text hibrid care ar fi rezultat din încercarea de a face comprehensibil însuși originalul românesc printr-o reordonare a cuvintelor<sup>2</sup>, traducerea versiunii grecești oferă deci următoarele avantaje:

— un text clar, ușor de parcurs, restabilind un contact comod între cititorul de azi și gîndirea lui Cantemir;

— un text care, prin terminologia modernă, scoate îndată în evidență pregătirea filozofică, etică și culturală a autorului;

— un text finisat din punct de vedere redacțional, prin completarea referințelor, îndreptarea celor greșite, identificarea citatelor din alți autori, operații care, fiind făcute în traducere, au permis

<sup>1</sup> Confuzia a putut străbate și în lucrări recente de analiză a filozofiei lui Cantemir (vezi Dan Bădăraș, *op. cit.*, p. 63).

<sup>2</sup> Vezi rezultatul unor asemenea încercări efectuate pentru a da inteligibilitate textului lui Cantemir la acad. Emil Petrovici, *Limba lui Dimitrie Cantemir*, *loc. cit.*, p. 123—125. Textul rezultat din așezarea cuvintelor în ordinea sintactică de azi a limbii române cîștigă în claritate, fără a fi pe deplin deslușit din cauza vocabularului arhaic.



respectarea formei autentice a textului original, interesant și prin imperfecțiunile sau lacunele lui;

— un text care permite cercetătorilor analiza raporturilor dintre originalul românesc și versiunea greacă.

Preocuparea noastră a fost mai puțin de a da o traducere literară, cît una exactă. Repetițiile, pleonasmul, unele neajunsuri stilistice ale textului grec au fost, deci, redată aidoma. Comparînd însă mereu versiunea greacă și originalul românesc, au fost îndreptate, după acesta, erorile de tipar<sup>1</sup> sau traducere din textul grecesc din care am dat exemple mai sus (v. p. XLI-XLII) și în *Comentarii*. Referințele pe care traducătorul sau culegătorul uneori le omite au fost peste tot completate<sup>2</sup>, iar citatele fără referințe, identificate pe cît a fost cu putință.

3. *Textul latin al Cărții a III-a* („*Stimuli virtutum, fraena peccatorum*”) a fost reprodus după ediția din Amsterdam, 1682, folosită și de Cantemir, cu mici îndreptări de punctuație. Avantajul comparațiilor între originalul latin și traducerea românească a lui Cantemir, pe care le permite această juxtapunere, nu mai trebuie argumentat.

4. *Aparatul critic* al ediției de față cuprinde:

*Note* în subsolul traducerii textului grec, cuprinzînd unele expresii sau termeni în limba greacă și referințe la operele sau locurile biblice citate, dar neindicate în text.

*Comentarii* la textul *Divanului*.

*Varianțe*. Am dat diferențele dintre tirajul II al filelor 1—24 față de tirajul I (exemplarul J. Byck, vezi mai sus, p. LXXIX-LXXXII).

*Bibliografia* lucrării care cuprinde descrierea operei și scrierile privitoare la diferitele ei aspecte.

*Indici*. Arhaismele semantice sau fonetice au fost grupate într-un *Glosar*, iar noțiunile etice, filozofice, istorice, religioase, științifice, într-un *Indice cultural*, inventar selectiv al cunoștințelor lui Cantemir la vîrsta alcătuirii *Divanului*.

Pentru a oferi posibilitatea comparării terminologiei cante-miriene cu aceea a altor limbi de cultură ale vremii, în acest indice

<sup>1</sup> Ex. f. 41<sup>r</sup>, r. 3 de sus: ἀπὸ ἐποῦταις ταῖς [corect: τρεῖς] ἡλικιαῖς = *între aceste trei rămase vîrste*.

<sup>2</sup> Referințele biblice au fost notate conform versiunii din care este luat citatul: *Vulgata* (pentru textele traduse în greacă după originalul românesc, care folosea versiunea latină a *Bibliei*), dar *Septuaginta* pentru textele în care traducătorul apelează la această versiune. Aceasta explică și deosebirile dintre textele aceluiași citat în cele două versiuni, ca, de exemplu, în *Carte către cetitoriu*, f. VI<sup>r-v</sup>, pasajul din *Ieremia* 25, 15—16.

ăm réprodus, alături de cuvîntul românesc," corespondentele" sale grecești și, de cîte ori a fost posibil, pe cele latine. Termenii latini sînt cei *traduși de Cantemir* după Wissowatius sau alți autori; termenii grecești sînt aceia adoptați de traducătorul *Divanului* pentru redarea cuvîntelor românești. Greaca dispunînd de mai multe posibilități pentru traducerea aceluiași termen românesc, în raport cu sensul nuanțat al fiecărei noțiuni, este firesc să constatăm că unele cuvinte au fost redade în mai multe feluri în versiunea greacă. *Indicele cultural* servește, deci, în trei scopuri: el reprezintă un inventar al cunoștințelor lui Cantemir oglindite în prima sa scriere; ne arată posibilitățile limbii române de la sfîrșitul secolului al XVII-lea de a reda terminologia filozofică și etică a latinei antice sau medievale și, în sfîrșit, nuanțele pe care traducătorul grec al unei opere etice românești le putea surprinde în aceeași vreme în terminologia noastră culturală.

Inventarul informației lui Cantemir este completat de *Indicele de nume* și de *Indicele de autori și opere*, care trimit la toate locurile unde un nume sau o operă sînt menționate. În *Glosar* și *Indicele cultural* am trimis, pentru fiecare cuvînt, numai la cîteva pagini, pentru a ușura urmărirea termenilor și în context.



Editorul exprimă vii mulțumiri celor care l-au asistat în cursul pregătirii acestei ediții — Anastase și Mihaíl Caratașu, Mihai Nasta, Valeria Dincă, Gheorghina Haneș, Crina Naum-Mircescu.

## DIVANUL